جان فرانسوا دورتيي

فلسفات عصرنا

تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها



ترجمة: إبراهيم صحراوي

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

فلسفات عصرنا

الفلسفة الغربية المعاصرة:

تياراتها، مذاهبها،

أعلامها وقضاياها

إشراف

جان فرانسو دورتيي

تأليف جماعي

مجلّة العلوم الإنسانية

ترجمة

ابراهيم صحراوي

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي
Philosophies de Notre Temps
حقوق الترجمة العربية مرخص بها قانونياً من الناشر
Sciences Humaines
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين منشورات الاختلاف

الطبعة الأولى
1430 هـ - 2009 م

ردمك **978-9953-87-630-6**

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION
tarjem@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف: 1676179 2 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

إهداء

إلى الأنتلجنسيا

إلى النُّخب الفكرية والثقافية والعِلمية العربية

أهدي هذا الكتاب.

المترجم

إشارة من المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

"فلسفات عصرِنا" كتاب ظهر في فرنسا عن منشورات ***العلوم الإنسانية–Sciences Hmaines*** سنة 2000. يضمُّ في ثلاث مئة وتسع وخمسين صفحةً (359) دراسات ومقالات مأخوذة من مجلَّة العلوم الإنسانية–Sciences Humaines، وهي مجلَّة فرنسية شهرية تهتمُّ كما يدلُّ على ذلك اسمُها بالدراسات في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة. توزَّعت مقالات الكتاب ودراساته على سبعة فصول تمثِّل الحقولَ الكبرى للتفكير الفلسفي وهي: نظرات على الفلسفة المعاصرة، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الفلسفة والسياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلوم، الروح/الفكر والعقل، في البحث عن المعنى. يشتمل كلُّ فصل على دراسات أو مقالات في موضوع مُعيَّن أو حوار مع أحد الفلاسفة الغربيين المُعاصرين (فرنسيين في الغالب). كُتِبت المقالات (أو الدراسات) بلُغة متفاوتة في السهولة والصعوبة من فصل إلى آخر ومن مقالة إلى أخرى وأسلوبٍ متفاوِت هو أيضا من حيث البساطة والتعقيد، وإن كان الجمهورُ المقصود بالكتاب أصلا لا يقتصر على المُختصِّين بقدر ما يتَّجه كذلك إلى جمهور غريب عن الفلسفة وأجوائها. لذا فإنّنا كنَّا بين مطرقة ضرورة التبسيط والابتعاد قدر الإمكان عن غموض الترجمة وعُجمة تراكيبها وسندان الإلتزام بالوفاء للنصِّ الأصلي ما وسِعنا ذلك، والأمر في كلتا الحالتين لا ينزع عن الفلسفة تلك الهالة من الرَّهبة التي يشعر بها كلُّ من يقترب من محرابها،

مُختصًّا كان أم هاويا. والكتاب عموما عرضٌ شيِّقٌ لتيارات الفلسفة في الغــرب ومذاهــبها وأعلامها يُعطي فِكرة عامَّة عن قضاياها وتياراتها وموضــوعاتها وأعلامها ألّفه مُختصّون، هم في معظمهم أساتذة فلسفة في الجامعــات الفرنسية والغربية أو صحافيون متخصِّصون (انظر قائمة المؤلّفين فيما يلي).

مــا يُلاحَــظ علــى الكتاب رغم شموليته وحصره لكلّ تيارات الفلــسفة واتجاهاتهــا هــو تجــسيدُه العملي الواضح لمفهوم المركزية الأوروبــية، الــتي لا تنظُر إلاَّ إلى أوروبا (الغرب) وامتداداتها الجغرافية والحضارية (أمريكا وأمريكا اللاتينية) مُعتبِرة إياها مركز العالَم وعمادَه ومــا عــداها أطرافٌ تسكنها أقوام من مرتبة أدنى من مرتبتها ومن ثمَّة الهيمنة الأوروبية التي يعرفها العالَم منذ القرن التاسع عشر، والتي تتَّخِذ في كــلِّ فترة شكلا جديدا وتنحت لها مُصطَلحا جديدا (كالعولمة في العصر الراهن مثلا)، غير أنَّها تبقى مُحافظة على جوهرها وهو التَّعالِي والأنانــية والــشُّعور بضرورة تغيير العالَم وقولبته وإعادة صياغته وِفقا لنظــرتها ومــصالِحها، وما الأمر في النهاية سوى صِراعٍ حضاري بين مــنظومات مختلفة من القِيَم، المنظومة العربية الإسلامية بالذّات إحدى أهمّهــا تأثيرا في الصِّراع وتأثُّرا به. ولا تنقُصُنا الأمثلة التي تؤكّد وِجهة نظرنا، يكفي إلقاء نظرة عابرة على التاريخ كي يطالعَنا المسار الصراعي الدَّامــي الطــويل بــين الشرق العربــي الإسلامي والغرب المسيحي الــيهودي بــدءا بالفتوحات الإسلامية مرورا بحروب الثغور والحروب الصَّليبية وحروب الاحتلال الحديث وثورات التحرير هنا وهناك إلى ما نــراه ونعيشُه اليوم. كلّ حروب الغرب (ذات الطابع الحضاري) التي خاضها منذ خمسة عشر قرنا ضدَّ أقوام وأُمم وشعوب غير غربية كانت مع أُمم الشرق العربــي الإسلامي بدعاوى مختلِفة لا تبتعد عن دعوى

المهمَّة التمدينية التي احتلّنا أو فرض علينا حمايتَه وانتدابه من أجلها، أو نـــزع أسلحة الدَّمار الشَّامِل أو محاربة الإرهاب وما إلى ذلك، هذا إذا اســـتثنينا امتداد الحرب العالمية الثانية وبعض الحروب المحدودة التي تلتها إلى أقوام وأمم لا تنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية مع كونها شرقية (الـــيابان والهند الصِّينية)، دون نسيان حروب الإبادة التي خاضها ضدَّ الشعوب الأصلية في البلاد التي فتحها كالقارتين الأمريكية والأسترالية أو (بالـــتوازي مـــع ذلك) حملات الرقّ والاستعباد التي كان الأفارقةُ ضحيتَها.

لذا فالفلسفة الوحيدة المعروضة في الكتاب والمُهتمّ بها هي الفلسفة الغربية، لذا لا نجد ذكرا لغيرها من الفلسفات الأخرى الإسلامية منها أو الشرقية القُصوى (نسبة إلى الشرق الأقصى) إلاَّ في إشارتين عابرتين، الأولى للفلـــسفة الإســـلامية عـــبر الفقرة التي خصَّصها جون فرانسوا دورتيـــيه لابن طفيل وبطله حيّ بن بقظان، والثانية للبوذية التي ذُكِرت عرضـــا مـــرَّة أو مرتين. ربَّما يجد بعض القراء للكتاب وأصحابه عُذرا يتمثَّل في أنَّه يهتمُّ بالفلسفات الغربية المعاصرة ومن ثمَّة فلا مكانة لغيرها فـــيه، إضافة إلى كون بقية أمم الأرض (الأمة العربية على الخصوص) عـــيال علـــى الغرب في كلّ مجالات الفِكر والعلوم والمعرفة وتطبيقاتها التكنولوجية في العصر الحديث.

اســـتغرقت تـــرجمة الكتاب بضع سنين (لكن على فترات مُتقطِّعة) وصـــادفتنا صعوبات جمَّة أثناء إنجازِها أهمُّها البحث المُضني عن الدقَّة قدر الإمكـــان وتجنُب آثار الترجمة بما يُضفي على النصّ ما يُمكن من البساطة والتلقائية في الأسلوب تجعل القارئ لا يُعمِل الفِكرة في فهم المعنى المرجو، وهي لعمري أمور غير يسيرة، خصوصا إذا كان النص المُترجَم فلسفيا من جهة، واقتراحات الزملاء الذين سبقونا في الميدان عديدة من جهة أخرى،

سـيما مـا يتعلّق بترجمة المصطلحات، هذا دون نسيان ما أشرنا إليه من تفـاوُت أساليب المقالات/الدراسات بساطة وتعقيدا. لذا أعتذر من القراء مُـسبَقا عـن كـلّ ما سيلاحظونه من قصور في الكتاب أو عدم دقّة في الترجمة آملا وواعدا، (بل مُلتزما أيضا) بأن تكون ملاحظاتُهم واقتراحاهم أساسـا لتـصحيح الطبعات القادمة إن شاء الله وتنقيحها. وأنتهز الفرصة لأشير إلى أن الترجمة الموضوعة أمام العناوين الأصلية لمؤلّفات الفلاسفة من وضعنا ولسنا ندري إن كانت مترجمة أصلا، وهو ما سنتحرّاه في الطبعات المقبلة إن شاء الله. كما أن العنوان الفرعي المُلحق بالعنوان الأصلي للكتاب (فلسفات عصرنا-Philosophies de notre temps) من وضعنا نحن، ويـتعلّق الأمر بعبارة: الفلسفة الغربية المُعاصرة: تياراهَا، مذاهبها، أعلامُها وقضاياها، وقد يرى البعض أن صفة الحديثة أوفى للمعنى. كما وضعنا هنا وهـناك هوامش بسيطة: تعليقات أو تعقيبات أو توضيحات تاريخ أو اسم أو هيـئة وما إلى ذلك، مراعين عدم الإطالة كي لا تغدو ترجمتنا تعليقاً أو مناقـشة لمـضامين الكتاب. أخيرا نشير إلى أنّ بعض فصول الكتاب قد نُشِرت في دوريات محليا وعربيا في السنوات القليلة الماضية.

خـتاما أتمنّـى أن تلقى الترجمةُ حدّا أدنى من القبول على الأقل، وسـأكون سعيدا بذلك، فإذا تحقّق لها هذا فبها ونعمت وإن لم يتحقّق فحسبـي أنّني حاولت، والله المُوفّق وله الحمدُ أولا وأخيرا.

المترجم

د ابراهيم صحراوي

جامعة الجزائر/كلية الآداب واللغات

<saahraoui@hotmail.com>

الجزائر - 1429/12/19هـ - 2008/12/17م

مؤلِّفو الكتاب

سيلفان آلومان: صحافي عِلمي في مجلّة العلوم الإنسانية

جون ميشال بيسنييه: أستاذ بجامعة كامبيانيي-Compiègne

مونـيك كانـتو-سبيربر: مديرة بحث بالمركز الوطني للبحث العِلمي CNRS

أندريـه كـومت-سـبونفيل: أسـتاذ الفلسفة في جامعة باريس-I السوربون

جون-فرانسوا دورتييه: رئيس تحرير مجلّة العلوم الإنسانية

جون-بيار ديبيي: أستاذ فلسفة الاجتماع والسياسة في المدرسة متعدِّدة التقنيات وجامعة ستانفورد

لوك فيري: أستاذ في جامعة باريس-VII، رئيس المجلس الوطني للبرامج (وزير التربية الوطنية في عهد الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك)

بيار جاكوب: مدير بحث في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS

إيف جانوريه: أستاذ علوم الإعلام والاتصال في جامعى ليل-3

نيقولا جورنيه: صحافي علمي في مجلّة العلوم الإنسانية

ميشال لالومان: أستاذ علم الاجتماع في جامعة روان-Rouen

جاك لوكومت: صحافي علمي

كلود لوفورت: فيلسوف. مدير دراسات بمدرسة الدراسات العليا في العلـوم الاجتماعـية-EHESS، متعاون مع مجلّة *"أزمنة حديثة-Temps Modernes"*

روبير مسراحي: فيلسوف وأستاذ مبرّز في جامعة باريس-I

إدغار مورين: مدير بحث مبرّز في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS

مارك نوبورغ: باحث في الفلسفة

زورا بيتراسكي: صحافية

بول ريكور: أستاذ مبرّز للفلسفة في جامعات عدَّة خصوصا في فانسان وشيكاغو. مدير *مجلة الميتافيزيقا والأخلاق*- *Revue de métaphysique et de morale* (توفي في 2005/05/20)

جون-كلود ريانو-بوربالان: مدير النشر في مجلَّة العلوم الإنسانية

شارل تايلور: أستاذ في جامعة ماك جيل في مونتريال

تزفتان تودوروف: مدير بحث في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS

فيليب فان دان بوسش: أستاذ مبرَّز في الفلسفة بمؤسَّسة سانت جنيفياف في مو-Meaux

ابراهيم صحراوي: ناقد أدبي ومترجِم وأستاذ محاضر بكلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر. له مؤلَّفات وترجمات عديدة منها: * تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، ط 1، دار الآفاق الجزائر 2000، (حاز هذا الكتاب على جائزة أحمد عويدات/لبنان لأفضل كتاب عربي في دورتها الثانية سنة 2000). * السَّرد العربي القديم: الأنواع والوظائف والبنيات. ط 1، الدار العربية للعلوم، بيروت. منشورات الاختلاف، الجزائر 2008. ومن ترجماته: * رجل الاستشراق، دانيال رايغ، ط 1، دار الجفان والجابي ليماسول/قبرص 2000. * نصوص ألكسي دو طوكفيل عن الجزائر: في فلسفة الاحتلال والاستيطان، ديوان المطبوعات الجامعية، والمعهد العربي العالي للترجمة، الجزائر 2008.

مدخل

الفلسفة أبدية وخالدة، لكنَّ الفلسفات بنات عصرهن. فقد انطرحت دائما المسائل المتعلّقة بالمعرفة والحقيقة والعمل والأخلاق والسياسة وفن العيش الخ، لكنّها تتّخذ في عصرنا وجها مُحدَّدا بدقّة. هدف هذا الكتاب هو عرض الموضوعات الكبرى التي تشغل بال الفلاسفة المعاصرين.

- من مدرسة فرانكفورت إلى جورجن هابرماس، ومن ميشال فوكو إلى جاك دريدا، سنرى كيف شمّر المُفكّرون عن سواعدهم لنقد الحداثة (التي تهيمن عليها أفكار التقدُّم والعقل والحرية والفرد). سنرى أيضا كيف ظهرت إلى الوجود فكرة ما بعد الحداثة، رؤية لعالَم محروم من الأساطير الكبرى المُحفّزة، عالَم سنعيش فيه من الآن فصاعدا، بتعبير جون-فرانسوا ليوتار.
- كان على فلسفة السياسة أن تُواجه تحدِيا مزدوجا. أولا تأمّل الشمولية، الإرث الكئيب للقرن الـ 20، الذي سيشغل التاريخ الإنساني مطولا أيضا. لكن على هذا الفِكر كذلك أن يتأمَّل الديمقراطية وإحراجاتها: كيف نوفِق بين الحرية والعدالة، والفرد والجماعة. من حانّا آرندت إلى كلود لوفورت، ومن جون راولس إلى شارل تايلور أو كورنيليوس كاستورياديس، تُعطينا بعض المؤلّفات الكبرى مفاتيح لفهم طبيعة النُّظُم السياسية المُعاصرة.
- لم تعد المسائل التقليدية للأخلاق تتعلّق إطلاقا فقط بفن الموافقة بين سلوك الفرد وسلوكيات الآخرين. أصبحت هناك رهانات وتحديات أخرى تواجه الفِكر مع أخلاقيات وآداب البحث البيولوجي-

bioéthique، وحماية المحيط والبيئة والتقنيات الجديدة والإنسانية. توفّر لـــنا نظـــراتٌ ورؤى مثل "مبدأ المسؤولية" لهانس جوناس و"أخلاق التواصـــل" لجورجن هابرماس و"دوائر العدالة" لمايكل والزر ساحات جديدةً لمواجهة التحديات الأخلاقية التي يفرضُها عصرُنا.

- أســـهمت الإبيـــستمولوجيا، وهي ميدان واسع آخر من ميادين الفلسفة المعاصرة، في تجديد وجه العِلم. ساعد فلاسفةٌ مثل كارل بوبر وغاستون باشلار وطوماس كوهن وبول فويوراباند على فهمٍ أفضلَ للإجراءات والتمثيلات الخاصَّة بالعلم، لكنهم ساعدو أيضا على فهم قوى المعارف العلمية وحدودها.
- كانـــت نظرية المعرفة دائما موضوعا مختارا من الفلاسفة. إنَّها تهتمُّ بمعرفة كيفية عمل العقل الإنساني وبأية شروط يمكن الحصول على معـــرفة ناجعـــة. تجـــدَّد هذا التساؤل على نحو عميق مع شارل ســـاندرس بـــيرس والبراغماتية، ولودفيج ويتجونستاين والفلسفة التحليلـــية، ومؤخَّرا مع فلسفة العقل المُنبثقة عن العلوم المعرفية أو نظرية التعقيد التي وضعها إدغار مورين.
- تطرح الفلسفةُ أيضا نفسَها فنًّا للعيش. تدينُ "عودةُ" الفلسفة منذ ســـنوات بكثير لإعادة اكتشاف القضايا المُتعلّقة بالسَّعادة والحرية والمعنى الذي ينبغي إعطاؤه للحياة. بول ريكور وتزفتان تودوروف وأندريه كومت-سبونفيل وروبير مسراحي ولوك فيري هي وجوه تطبع هذا التجديد.

كـــان القرن الـــ 20 قد بدأ بإعلان "موت الفلسفة"، وقد انتهى بالتحقّق من "عودتها". مع التراجع، كان تشخيص الوفاة مُبكّرا، ذلك أنَّـــه مـــا دام الإنسان سيتساءل عن قدره ووِجهته فإنَّ الفلسفة ستجد مكانها في الفكر الإنساني.

مُقــدِّمـــة

نظرة عامة على الفلسفة
في ساعة و12 دقيقة

جون فرانسوا دورتييه[*]

عــرَضَ الكاتـــبُ البولوني ويتولد قومبروفيتش في كتابه "دروس في الفلـــسفة في ســـت ساعات وربع الساعة" كلَّ تاريخ الفلسفة الحديثة من كـــانط إلى سارتر في بضعة عروض قدَّمها ربيع سنة 1969 لجمهور محدود جدا: زوجته ودومينيك لورو وهو أحد أصدقائه. ربما يكون الجهد المبذول في تحـــضير هـــذه الدروس قد سمح لويتولد قومبروفيتش الذي كان مصابا بمرض خطير في الرئتين بمقاومة اليأس والرغبة في الانتحار[1].

الفلـــسفة في ستِّ ساعات وربع؟ تهدف هذه المقدِّمة إلى تحطيم الـــرقم القياسي الأسطوري لقومبروفيتش وتسجيل نتيجة جديدة، ومن

(*) رئـــيس تحرير مجلّة العلوم الإنسانية–*Sciences Humaines* وهي مجلّة فرنسية شهرية تهتمُّ كما يدل على ذلك اسمُها بالعلوم الإنسانية.

(1) دومينـــيك لورو–Dominique Le Roux هو الذي يروي هذه الواقعة. ففي الـــوقت الـــذي كـــان فيه قومبروفيتش يُخطِّط لوضع حدٍّ لحياته اقترح عليه صاحبه فكرةَ هذا الدَّرس مُعتبِرا أن "وحدها الفلسفة قادرةٌ على الترويح عنه في مرضه وجعله ينساه".
(Gombrowicz, Cours de philosophie en six heures et quart, Rivages Poche, 1955).

ثمّـــة ستكون مهمّتنا هنا تقديم نظرة عامّة عن الفلسفة وأسئلتها الكبرى وطموحاتها وحدود هذه الطموحات وعن النقاشات الكبرى المعاصرة.. كَلّ ذلك في ثلاثين صفحة، أيْ ساعةَ قراءةٍ تقريبا.

ســـيصدم هذا المشروعُ، مشروعُ الرقْم القياسي، فهو مناقض لروح الفلـــسفة نفـــسها التي تفترض الصَّبرَ والحكمة والوقت للتفكير والايقاع البطئ للتأمُّل، أليس كذلك؟ عن حقّ، ستُصدم العقولُ المُدقّقة الصَّارمة أو بســاطة العقول الواقعية. إذن هذه المقدِّمة لا تهمُّها. إنَّها تتوجَّه فقط إلى الجُدُد، إلى المستعجلين والفضوليين وهواة الأرقام القياسية.

ســـنرى في مـــرحلة أولى كيف يمكننا الإجابة عن سؤال "ما هي الفلسفة؟" ليس بالنظر والتفكير فقط، لكن انطلاقا من إبراز تاريخها. ثم سنتساءل: أي نموذج من المعرفة تُنتجه الفلسفةُ بمقارنتها بالعلم. سنرى أخيرا كيف تحاول الفلسفة المعاصرة أن تُنير عصرنا المضطرب.

ســـنصادف علـــى طول الطريق مُفكِّرين مشاهير أمثال افلاطون وســـبينوزا أو كيركيغارد لكن سنصادف أيضا آخرين ليسوا معروفين بالقـــدر نفـــسه مـــثل ابن طفيل[1] و"فيلسوفه العصامي"، أو ألفونسو لينجـــيس المُفكّـــر الرجل-الضفدعة، أو أيضا دانيال باروشيا فيلسوف المطـــر والـــرياح والغيوم... وسنتحدَّث بطبيعة الحال عن المعرفة وعن الـــسعادة والأخـــلاق، لكنَّنا سنتحدَّث أيضا عن طعنة خنجر تلقَّاها ســـبينوزا ذات يـــوم، وعن حسنات الجعة والنبيذ حسب كانط وعن السينما، والشراهة والنفايات المنـــزلية..

وقد حان الوقتَ كي نبدأ.

---

(1) هـــو وإن لـــم يكن معروفا في الغرب على نطاق واسع، إلاّ انهّ من مشاهير فلاسفتنا في الشرق العربي الإسلامي. المترجم

1. ما هي الفلسفة؟

لا مفــرَّ مـــن أن نـــبدأ بالسؤال الذي يفرضه قانون النوع وهو السؤال الأكثر مرجعية ونرجسية ممكنة، يقول: "ماهي الفلسفة؟" ينبثق عنه سؤال آخر هو: "ولأي شيء تصلُح؟"

يوجد لهذه الأسئلة من الإجابات بقدر ما يوجد من الفلاسفة. إنَّ نظـــرةً في آفاق تاريخ الفكر تسمحُ بالتعرُّف على ثلاث "وضعيات أو مواقـــف" تعايشت دائما على مرِّ الزمن: تنظر الأولى إلى الفلسفة على أنها: تفكير نقدي" وتعزو لها الثانية طموحَ إيجاد الحقيقة النهائية وتقول لنا الثالثة إنَّ هدف الفلسفة هو تعليم كيفية العيش الحسن.

الكسوف وظهور الفلسفة

يعود الفضلُ في معرفتنا تاريخ ميلاد الفلسفة إلى كسوف حدث ذات يوم من أيام سنة 585 ق. م. كان الفُرس والميديون يتقاتلون في ساحة معركة في آســـيا الصُّغرى. فجأة حلَّ الظلام ونـــزل الليل. رفع المتحاربون أنظارَهم إلى السماء فاكتشفوا منظَرا مُدهِشا: لقد غابت الشمس!

هل هي إشارة من الآلهة؟ أوقف الجيشان الحربَ وتفرَّقوا، والحال أن هناك شخصا قد توقَّع هذا الكسوف: إنَّه طاليس الميليتسي (نسبة إلى ميليـــتس–المترجم)، وهو عالم ومُهندس ورياضي يعرفُ كلُّ تلاميذ المـــدارس اسْمَه، ذلك أنَّنا ندين له بالنظرية الهندسية التي تحمل اسْمَه. يُروى أنَّه نجح في حساب ارتفاع الهرم الكبير في مصر في بضع دقائق بطريقة عبقرية(*).

(*) قـــام طالـــيس برشق عصا في الرمل ثمَّ قام بحساب ظلِّها، فكان طول الظلِّ نصف طول العصا. وفي الوقت نفسه حسب ظلَّ الهرم، ولم يكن أمامه حينئذ سوى مضاعفة هذا الظل ليجد طول ارتفاع الهرم.

كـــان طاليس فيلسوفا أيضا. كان أول من فتح مدرسة فلسفية هي مدرسة ميليتس التي استقبلت مُفكِّرين ذوي شأن مثل أناكسيموندر وأناكسيمان.

في البحث عن القضايا الأولى

كان طاليس يرغب في فهم المبادئ الأولى التي تحكُم العالَم. من أين تأتي الحياة؟ من أين يأتي العقل؟ من أين تأتي الحركة؟

اكَّـــدت هـــذه الطـــريقةُ في التساؤل عن أصول العالَم دون الاستعانة بالأســـاطير، طـــريقةً جديدة في التفكير. البحث عن الأسباب الأولى واستعمال العقل ورفض الشروح الأسطورية والاهتمام بتوحيد المعارف، كانت تلك هي مطالب هذه الطريقة الجديدة التي كانت بصدد الظهور.

نستطيع أن نفترض عقليا بأنَّ تأسيس مدرسة ميليتس من طاليس قد تمَّ في الفترة التي بلغ فيها أوج شُهرته، مباشرة بعد تنبُّهِه بالكسوف. وقـــد نجـــح الفلكيون المعاصِرون في تحديد تاريخه بأثر رجعي: لقد حدث سنة 585 ق. م. إذن نستطيع أن نُحدِّد ميلاد الفلسفة بصورة تقريبية بهذا التاريخ.

مدرسة الشكّ

أول طـــريقة في النظـــر إلى الفلـــسفة هي أن نجعل منها مدرسة للـــشكّ. وإذا كانـــت هناك من شخصية تعرض هذا التصوّر بصورة أفضل فهي سقراط، الحكيم المرتاب، الذي حُكِم عليه بالموت وكانت جريمته هي "إبداء الرأي" كما نقول اليوم.

لنُذكِّر بالقصَّة، وقد جرت وقائعها في أثينا سنة 400 قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام. كانت المدينة الإغريقية في تلك الفترة قد

استعادت الديمقراطيةَ بعد حقبة من الاستبداد وكان النظام الديمقراطي والشعبي الهشُّ غير المستقرّ المسكون بالخصومات الداخلية يبحث عن بسط سيطرته. والحال أنَّ سقراط كان منذ سنوات كثيرة يقدّم صورة للإنسان المُزعِج فجرى اتهامُه بالكفر وخصوصا بـ "دفع الشباب إلى الانحراف" عبر دروسه. كان يؤخَذ عليه وراء هذه الاتهامات في الواقع، نقضُ أسس الدستور. ألم يُهاجِم سقراط مبدأ اختيار القضاة بالقُرعة مُعتبرا هذا الأمرَ حماقة؟ مناقشة صحَّة دين الدولة وأساسه السليم هو تعريض سلطة الديمقراطية الناشئة للخطر. والمفارقة هي أن هذا النظام الديمقراطي الذي ما كاد يُستعاد بعد حقبة طويلة من الاستبداد هو نفسُه الذي حكم بالموت على الفيلسوف!

لا تتمثَّل طريقة سقراط، التي نقلها إلينا أفلاطون في حواراته، في تخليص حقائق ولا حتى في نقض طروحات محدِّثيه عَلَنًا. إن أسلوبه هو الشكّ في الحقائق المُستخلصَة بطرح سلسلة من الأسئلة المُبلبِلَة. كان يهوى إثارة مُناقضيه أمام الشباب الأثيني المثقَّف. سأل بروتاغوراس مثلا: ما هي الفضيلة؟ هل هي واحدة أم أنَّ هناك أشكالا كثيرة منها؟ هل يمكن تعليمُها؟ على هذا النحو، وبتساؤل بريءٍ براءةً مُصطنَعَة يدفع مُحدِّثَه إلى تناقضات (إحراجات)(*) ثم إلى اعتراف بالجهل ومن ثمَّ إلى صياغة جديدة للمسألة. كان سقراط ابنا لقابلة، لذا فإن طريقته التوليدية تهدف إلى جعل مُحدِّثه يضع حمْلَه من الحقائق الموجودة لديه.

(*) هي بالفرنسية apories يشرحها صاحب القاموس الفرنسي العربي: المنهل بأنها "وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجّته في الجواب عن مسألة بعينها". المترجم.

لم يتحوَّل سقراط عن طريقته أثناء محاكمته، وعِوض البحث عن خطٍّ دفاعي متواضع راح يبحث عن زعزعة المُحلَّفين بشكِّه المتواصل. وكانـــت الإثارة الأخيرة هي عندما سُئِل -حسب التقليد المُتَّبَع- عن العقـــوبة التي يستحقُّها فطالب بمنحة مدى الحياة مكافأة له عن التعليم الذي يقوم به!

لم يكـــن مـــن شأن سخرية كهذه إلاَّ أن تُحنق محكمة شعبية مُشكَّلَة من "مُحلَّفين": مواطنين مُعيَّنين بالقرعة. وهكذا حُكِم عليه بالاعـــدام. في كـــتابه: ***تقـــريظ سقراط***، يروي أفلاطون أنَّه (أي سقراط) وهو يغادر محاكمته مباشرة بعد النطق بالحكم، التفت نحو قُضاته قائلا لهم: "لقد حان وقت افتراقنا. أنا كي أموت وأنتم كي تحيون. من منَّا فاز بالقسمة الأفضل؟ الله وحده يعلم ذلك ولا أحد غيرُه".

إذا نظـــرنا للأمـــر من زاوية خاتمة الطرفين فليس هناك شكّ: فَقَدَ سقراط الحياة لكنَّه ربِح الشهرة الكونية، فقد أصبح رمزَ حرية الـــرأي وعنوانَها. وهكذا صار صاحبَ الفلسفة المُعتبَرة تفكيرا حُرّا ونقديا.

والواقع أن سقراط قد دشَّن تقليدا طويل المدى في تاريخ الفكر: يتمـــثَّل هذا التقليد في منهج الشكّ. الفيلسوف الحقيقي ليس هو ذاك الذي يعرِف، لكنَّه على العكس من ذلك هو الذي يطرح أسئلة حول معـــرفته، هـــو الذي يعرف كيف يواجه الشكّ هنا حيثُ يعتقد العقل الدوغمائي أنَّه يمتلك الحقيقة.

يـــندرج مونتانيـــي وسؤاله "ماذا أعرف؟" وديكارت و"شكُّه المنهجـــي" كلاهما ضمن هذا التقليد. في كتاب ***خطاب الطريقة*** (1637) يؤيِّد ديكارت مبدأ أن فكرةً صحيحةً ينبغي أن تبدأ بالشكّ،

متسائلا كيف لا يستسلم الإنسان للارتياب أمام تعدُّد الآراء السائدة في العالم بخصوص كلّ شيء؟ يقول لنا ديكارت: كي يكون تفكيرُنا صحيحا ينبغي التخلُّصُ من كلّ معارفنا المُسبَقة لنُعيد بعد ذلك إنشاء معرفة صلبة انطلاقا من بعض المبادئ البسيطة والأكيدة[1]. هذا الشكّ المنهجي الذي يبدو لنا اليوم علامةَ حكمة بدائية كان في الفترة التي صاغه فيها ديكارت عملا ثوريا. إنَّه يؤكّدُ تحرُّرا إزاء الذهنية الجامدة الذي سادت الفِكرَ طوال كلّ القرون الوسطى[2].

سيؤكّد ايمانويل كانط (1724-1804) على طريقته هو أيضا أن مهمَّةَ الفلسفة مهمَّةٌ "نقدية". يشهد على ذلك عنوان كتابه الأساس: نقد العقل الخالص (1781). في هذا الكتاب الذي يُعدُّ أحد روائع الفكر الغربي الكبرى يؤكّد كانط فكرةَ أنَّه قبل التساؤل حول العالم ينبغي للإنسان التساؤلُ بدءا عن قدراته على المعرفة. شُبِّهت إعادةُ المركزة هذه بـ "ثورة كوبرنيكوسية" في الفلسفة: قبل تأمُّل الواقع ينبغي تأمُّل الفكر. ماهي طاقات الفكر الإنساني وحدودُه؟ هذا هو موضوع النقد. يتمثّلُ الحلُّ الكانطي في بعض النقاط: لا نعرف العالم كما هو، بل كما يستطيع عقلُنا تصورَه. حُكمنا محدود بأُطُرِنا العقلية (يتحدَّث عن الأصناف). ليس مفيدا في شيء استخلاصه من مجال كفاءته المحدود. ينبغي ألاّ نطلب من العقل أكثر ممّا يقدر عليه، ليس

(1) الواقع أنَّ تعبير الشكَّ عند ديكارت يظهر في مستويين: يتعلَّق الأول بالآراء والمعارف الثابتة: الثاني أكثر جذرية ويتعلّق بالإدراك الحسِّي للأشياء التي أراها أو أعتقد أنَّني أراها ومع هذا فالشكُّ عند ديكارت ليس سوى إجراء أول يهدف إلى التجرُّد من الآراء والمعارف المُسبَقَة لإعادة بناء المعلومات بطريقة استنباطية انطلاقا من أفكار بسيطة وأكيدة.

(2) التي تؤسِّس المعرفة بناء على نصوص القدماء.

أكثر ممّا هو ممكن أن نطلب من الكفيف أن يُعرِّف لنا اللون. تلك هي روح "النقدية الكانطية".

هذا التقليد الذي يعتبر الفلسفة فكرا نقديا نجدُه مرة أخرى في القرن العشرين مُتَّخذا أشكالا عِدَّة. يوكِل لودفيج ويتجونستاين ثم مدرسة فيينا[1] للفلسفة مَهمَّة مراقبة الاستعمال الحسن للغة: دورها ليس قول الحقيقة بل الفصل بين الاقتراحات الميتافيزيقية -العميقة والخالية من المعنى- والمقترحات العلمية المتعلّقة بالواقع[2] والحقيقة. في فوضى أخرى للأفكار ينتمي عمل "التفكيك" المُقتَرَح من جاك دريدا[3] إلى الاتجاه نفسه: مهاجمة كلّ الأنساق النظرية التي تطمح إلى الكونية وتبيين ضعف المعارف التي نعتقدها الأحسن تأكيدا.

في البحث عن المعرفة النهائية

تحطيمُ الأساطير، حلُّ اليقينيات وتفكيكُها، الإشارةُ بإصابعنا إلى أوهامنا: تلك هي الصورة الأولى لمهنة الفيلسوف، غير أن البعضَ لا يجد نفسه ضمن هذا المشروع. يمكن التفكير في صورة أخرى أكثر طموحا وعظمة: الفيلسوف هو سيِّد الحقيقة. أليس هو من يستطيع بوضعه ومركزه الفكري الوصول إلى "معرفة كاملة" غير ممكنة للسواد الأعظم من الناس؟ معرفة يتمازج فيها الحقيقيُ والجميلُ والحسن؟ مثل ساحر أو عرّاف يمكن للفيلسوف أن يمتلك أسرارا نهائية تتعلّق بالعالَم وبالناس.

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

(2) انظر مقال "لودفيج ويتجونستاين: الفيلسوف الراديكالي" في هذا الكتاب.

(3) انظر جدول الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

يقـــدِّم لنا أفلاطون صورة كهذه، صورةً لمفكِّر يشبه قِسًّا لائكيا كـــبيرا. ينبغــي التذكير هنا بأن أفلاطون كان ينحدر من عائلة أثينية كـــبيرة. لم يكن يرى حوله سوى عبيد و"برابرة" أو مواطنين عاديين، ومن ثَمَّة ما من شكّ في أنَّ هذا الأرستقراطي الموهوب كان يرى نفسَه منتمـــيا إلى جـــنس آخر مختلف. توجد نقطة مشتركة بين نظريته في الـــسياسة و"مذهب الأفكار" الخاص به. في ***الجمهورية*** يشرح لنا هذا المعـــارِضُ الـــشَّرِس للديمقراطية بأنَّ الشعب لا يستطيع أن يحكُمَ نفسَه بنفـــسه، فهـــو بحاجة إلى قائد يعرف كيف يميِّز العدلَ من غير العدل والخيرَ من الشرّ والصوابَ من الخطإ. وقد أوضحت له إدانة سقراط من محكمـــة شـــعبية كم بإمكان الشعب أن يَضِلَّ ويفْقدَ البوصلة. بالنسبة لأفلاطـــون: وحده "ملكٌ-فيلسوف" أو "فيلسوفٌ-ملك" يمكنه حُكم المدينة، ذلك أنَّه الوحيد الذي يستطيع تحديد الحقيقة[1]. هذا ما نسمِّيه اليوم ديكتاتور مثقَّف (أو منفتِح).

يجدُ هذا التصورُ الأرستقراطيُ للسياسة مُوازِيا له في نظرية الأفكار عـــند أفلاطـــون. المواطنون العاديون منجذبون إلى الإيمان بالأساطير والخضوع للمعتقدات والآراء الجارية *(la doxa)*، أما الفيلسوف فهو كالموسيقي أو الهندسي وعالم الرياضيات قادر على الوصول إلى الأفكار التجريدية الخالصة والأكثر نقاء، ذلك أنَّ ما نعتقد أنَّه العالم الحقيقي - كلّ ما يحيط بنا- غير مكتمل ومُنحرِف وزائل. كلُّ هذا ما هو إلاَّ ظلٌّ أو صـــورةٌ مُشوَّهة ورجراجة لحقيقة حقيقية واحدة -مقدَّسة، صافية، خالدة- موجودة في عالم الأفكار العلوي.

---

(1) لِنُذكِّـــر أنَّـــه مـــن مهـــام الفلسفة في عصر الإغريق القدماء تكوين الحكام وشـــغل مناصـــب مستـــشارين لـــديهم. كـــان أرسطو مثلا مُعلِّم الإسكندر الكبير.

صــــورة أخـــرى للفلسفة تفهمها على أنَّها بحث عن الحقيقة المُطلَقـــة والـــراقية نجدها عند مؤلِّف مثل باروخ سبينوزا (1632-1677). تميَّزت حياة هذا الفيلسوف الذي عاصر باسكال (1623-1662) وديكــــارت (1596-1650) أولا بالقطـــيعة. القطيعة مع الديانة اليهودية، وهو ما كلَّفه طعنةَ خنجر من أحد المتعصِّبين الغاضب من أنَّ شخصا ما بإمكانه الارتداد عن ديانة شعب الله المختار. القطيعة مع امـــستردام مـــسقط رأسه، المدينة التي نفى نفسَه منها. القطيعة مع الـــسلطات السياسية لتلك المرحلة. ربما نفهم بصورة أفضل وعلى ضوء هذه الصراعات المتتالية عبارة "*determinatio es negatio*- الحتمـــية هي النفي، أو بالأحرى: المنفى حتمية" المأخوذة من كتابه الأخلاق، تبدو وكأنها ترغب في أن تقول بأن الإنسان يفرض نفسه بالمعارضة...

المعرفة الفلسفية التي يُسمِّيها "معرفة النوع الثالث" هي بالنسبة لـــه معرفة خاصَّة جدا. فالمعارف تنقسم إلى ثلاثة أصناف: معارف الـــنوع الأول وتتمثَّل في الإدراك الحسِّي (أرى، أسمع، أشعرُ..) وفي الآراء الجاريـــة (وهي المعارف المُتحصَّل عليها بـــ "السمع والقول" كمـــا يُخـــبرنا) وفي التجربة. هذه النماذج من المعرفة جزئيةٌ غير مـــؤكَّدَة ذلك أنَّ حواسنا تُخطِّئُنا أحيانا فالآراء مُتعدِّدة ومُتناقضة، و"تجـــربة الحـــياة" خاصَّة بكل واحد منَّا فقط. معرفة النوع الثاني يعطـــيها لـــنا العقـــل وهي تُمارَس في الرياضيات مثلا وهي معرفة موضـــوعية وكونية شاملة ومُتحرِّرة من الشهوات لكنَّها لا تُعطينا ســـوى معـــرفة تجريدية ومفصولة عن العالَم مثلما نجدها في فيزياء غاليليو في تلك الفترة.

حي بن يقظان، روبنسون(*) الفيلسوف فوق جزيرته الخالية

كُتِبَت قصَّة *الفيلسوف العِصامي* من طرف المُفكِّر العربي ابن طفيل (1100-1181). روى فيها حكاية شخصية حي بن يقظان الخيالية، روبنسون فيلسوف أمضى حياته في جزيرة خالية في منطقة ما من المحيط الهندي.

يخبرنا ابن طفيل أن "حيّ" قد يكون وُلِد من غير أبٍ أو أمّ. أي تلقائيا فوق جزيرة ذات مناخ مُعتدل، وفي احتمال آخر يكون قد أُهمل من أخت ملِك جزيرةٍ مجاورةٍ كانت ترغب في إخفاء هذا الطِّفل غير الشرعي عن أَخيها المحافظ.

التُقِط حيّ من غزالة فقدت صغيرَها. فعاش معها من ولادته حتَّى سنِّ السابعة وكانت له بمثابة الأم. اكتشف حيّ العالَم المحيط به: النباتات والحيوانات والكواكب والصخور الخ: أي مجال المعارف الحسيَّة.

ثمَّ لمَّا بلغ السَّابعةَ ماتت الغزالة. مكث محتارا أمام جُثَّتها محاوِلا إعادة الحياة إليها. عندما لم يلاحظ جروحا ظاهرة شرَّحها واستخرج قلبها ولفت انتباهَه أن أحد البُطينين كان فارغا فاستنتج أن الحياة كانت موجودة فيه وأنَّها ذهبت من دون شكٍّ إلى مكان آخر. عندها استنتج وجودَ الروح.

(*) لتقريب الصورة إلى أذهانِ قُرَّائه الغربيين (بما أن الكتاب مُوجَّه إلى جمهور غربي أصلا) شبَّه المؤلِّف حي بن يقظان بروبنسون كروزييه بطل الرواية التي كتبها البريطاني دانيال ديفويه في القرن الــ 18. وقد عاش روبنسون حياة مشابهة لتلك التي عاشها حي. غير أن المؤلِّف يعترف في الأخير ضمنا بأسبقية حي عندما يعترف صراحة بأن ابن طفيل اخترع الرواية الفلسفية قبل أن تُعرَف في الغرب بقرون. (المترجم).

من سن السابعة حتى الرابعة عشرة استعداد "حيّ" استقلاليتَه. ففصَّل لنفســه لباسا وصنع أسلحة. اخترع التقنية. السنوات السَّبع الموالية كرَّسها للعلم إذن، ثم السَّبع الموالية للبحث الفلسفي. يجعلنا المؤلِّف نقاســم حــيًّا أفكارَه حول القِوى التي تُسيِّر الطبيعةَ وحول جمال الوجــود ودقَّته. وأثناء اكتشافاته يصل حيّ إلى فِكرة الله وذلك في حــدود الـــ 35 مــن عمره، عندها يقرِّر الانقطاع كلية للتأمُّل الروحــي. وبعد سنوات طويلة من التأمُّل حدثت له لحظة نورانية: "حالــة من الانتشاء (...) مرحلة مُدهشة لا اللسان ولا أي مصدر آخر من مصادر الكلام يستطيع التعبير عنها".

لكن كان على حيّ معاودة النــزول إلى "العالم الحسِّي". هنا وصل إلى الجزيرة شخص آخر هو "أسال" القادم من جزيرة مجاورة لمقابلته. نجحا في فَهْم بعضهما بعضا وأصبحا صديقين، عندها أفلح أسال في إقــناع حيّ بأخذه معه إلى مدينته آملا في أن ينجح في جعل الناس يشاطِرونه إيمانه ومعارفه. تتمُّ الرِّحلة لكنَّها تفشل. ففيما عدا بعض الأتــباع القلائــل لم تفهم الأغلبية خطاب حيّ. يُصاب بخيبة أمل فــيقفل عائــدا إلى الجزيرة الخالية ومعه اسال وتنتهي الحكاية على الــنَّحو الــتالي: "أرغم حي نفسه على العودة إلى محطَّته النهائية و لم يلبَث أن نجح في ذلك، وفعل أسال مثله بما أنَّه قد بلغ مستواه تقريبا. وعبد الإثنان اللّه في هذه الجزيرة إلى حين مماتهما".

الفيلــسوف العِصامي حكاية فلسفية وتعليمية ساحرة. وبهذا اخترع ابن طفيل الرواية الفلسفية قبل أن تُختَرَعَ في الغرب بقرون(*). تصوَّر ابن

(*) هــذه شــهادة مُنصِفة للفلسفة العربية الإسلامية قلَّما نحظى بها في الغرب. المترجم.

طفيل جعَلنا نكتشف مراحل المعرفة السبعة في شكل روائي تعليمي، وهـــي المـــراحل الـــتي تقود حسبه من الإدراك الحسِّي إلى مرحلة "النورانية العليا"(*).

تبقـــى معـــرفة النوع الثالث وهي المعرفة التي بإمكان الفيلسوف وحـــدَه الحصول عليها. إنَّها نوع من الإدراك العام والحدسي يُتحصَّل علـــيها في نهاية مسار فِكري تدريجي طويل. تسمح بإدراك الأشياء في علاقاتهـــا، في تطـــوُّرِها، في وحـــدتها. يُفترَض في هذه النظرة الشاملة "الكلية" للعالَم توفيرُها للصفو والهدوء والسعادة. في هذه اللحظة يعيش الفيلـــسوف نـــوعا مـــن الاتحاد مع الله والطبيعة (الله والطبيعة بالنسبة لسبينوزا شيء واحد- *Deus, sive natura*").

نـــرغب بطبـــيعة الحـــال في السير وراء سبينوزا على طريق السعادة الفلـــسفية هـــذا، غير أن المشكلة هي أنَّه يستحيل التعبير عن هذه الحقيقة الـــسامية كتابةً. "معرفة النوع الثالث" تُحَسُّ أكثر ممَّا يُبرهَن عليها. نحصل علـــيها في نهايـــة مسار فكري تدريجي طويل وتنتمي إلى التجربة الروحية الشخصية. هذا الفناء الفلسفي المُطلق هذا النوع من نشوة الفكر وانعاظه لا يُترجم بكلمات، تماما مثلما لا نستطيع شرح النشوة الجنسية لمن لم يعِشْها. يشرح سبينوزا طريقة الصوفية بشكل يضفي عليها شيئا من العلمانية.

يقترح هيجل (1770-1831)[1] طريقا آخر للوصول إلى الحقيقة النهائـــية غـــير النشوة الروحية. عاش الفيلسوف الألماني في فترة تميَّزت

(*) ابن طفيل، الفيلسوف العِصامي- *Le Philosophe autodidacte*، صادِر عن دار Mille et Une Nuits, 1999.

(1) وُلد جورج ويلهلم فريديريك هيجل في شتوتغارت في عائلة متواضعة. زاول مهنة صحافي ثمَّ مُعلِّم قبل أن يُصبِح جامعيا كبيرا حيث تقلَّد منصبا رفيعا في جامعة برلين. مات بالكوليرا عام 1831.

بالـــروح التاريخـــية والتطوّرية. ينبغي للفكر بالنسبة له، أن يمرَّ بطريق طويل وكثير الالتواء ليصل إلى "المعرفة المُطلَقَة" التي هي موضوع بحث الفيلـــسوف وهدفـــه. النظرة الهيجلية لطريقة الفلسفة هي إذن تطوّرية وموســـوعية وتتميَّـــز بالجدل (أي بصراع الأضداد). يرتقي الفكر إلى العمومـــية والشمولية في نهاية سيرٍ جَلَد وصبور على طريق طويل مُلتوٍ هـــو نفـــسُه طريق كلّ التاريخ الإنساني. عليه أن يراجع كلَّ تجارب الـــتاريخ وأخطائـــه واكتشافاته ومآزقه ضمن ما يشبه ملحمة معرفيةً تقـــودنا إلى حـــلّ اللغز النهائي. ويُعتبر كتاب "ظاهراتية العقل" بجزئيه الـــذي نـــشره هيجل سنتي 1807/1806 جدارية كبيرة لتاريخ الفكر تُلخِّـــص مـــراحل عديـــدة: الإدراك الحسّي، الشعور بالذات، القدرة العقلية، العقل، وأخيرا "المعرفة النهائية" (انظر الإطار رقم 2).

في عمل هيجل ما يشبه الجنون: تسجيل كلّ التاريخ الإنساني في إطار سيناريو واضح يبدأ مع بدايات الفكر الإنساني وينتهي إلى المعرفة المُطلَقة، أي أنّنا نكون قد فهمناها... في فكر هيجل. لكنَّ غير المعقول هـــو أنَّ المؤلّف نجحَ في إضفاء كثيرٍ من الوضوح والتناسق على روايته بغضِّ النظر عمَّا إن لم تكن حقيقية!

إذا لم يعد باستطاعتنا القبولُ بفلسفة هيجل حرفيا، فإن كتاب ظاهراتية العقل مازال يُقدِّم بعض الفائدة اليوم، فهو يساعدنا بدايةً على فهْمِ أن الفكرَ هو منتوج جماعي يتعلّق بفترة معيَّنة وبقضاياها. إنَّـــنا نُفكّر دائما في إطار ذهنية العصر الذي نعيش فيه، هذا درسٌ أول. الفائدة الثانية تكمُن في رسم "رؤى العالم" التي أحسن هيجل وصفَها: قوى الحكمة القديمة وحدودها، الشعور التَّعِس للمسيحية، فـــتوحات العقـــل في فترة الأنوار، الطريقة العقلية للعلم... (انظر الإطار رقم 2).

لنلخِّص: في بحثهم عن الحقيقة انتهج الفلاسفة طُرُقا عدَّة. يُقدِّم لـــنا أفلاطـــون وسبينوزا وهيجل صُورا نموذجية للمفكّر في شكل "باحـــث عن المطلق". لا يجرُأُ كثيرٌ من المفكّرين اليوم على إعلان الطمـــوحات نفسها. لم يُعُد الزمنُ زمنَ سادة الفِكر وبُناة النُّظُم. لـــيس بإمكـــان أحـــد ادّعاء امتلاك "حجر الفلاسفة" دونما إثارة للسخرية.

ومـــع هذا توفِّر لنا المحاولاتُ التي جرَت في الماضي شهادة قيِّمة، فهـــي تـــصِف الـــسُّبُل التي اعتقد المفكّرون أنَّهم سيصلون عبرها إلى الوصول إلى المعرفة النهائية. ولأنَّ التعطُّش إلى المُطلَق مُنغرس في أذهان الناس فإن هناك كثيرا ممَّا يدفع إلى المراهنة على أن محاولات أخرى قد تتـــبع. أفلاطـــون ومثاليـــتُه، سبينوزا ومنهجُه الصوفي، هيجل وروحُ النَسق.. تلك بعض الوضعيات الممكنة التي يستطيع الفكر بواسطتها أن يَشُقَّ الطريقَ أو أن يتيه. يمكن قراءتها باعتبارها رواقا من صُور العقل في بحثه عن الحقيقة.

ظاهراتية العقل: ملحمة معرفية

"تتـــبعت في ظاهراتية العقل تطورَ الوعي وسيرَه التدريجي منذ أول تعـــارض لـــه مع الشيء وحتى المعرفة المُطلقة" (منطق-*Logique*، 1، 34).

يـــبدو كتاب ظاهراتية العقل لهيجل ملحمة للفكر عبر العصور. من مـــرحلة الإدراك الحسِّي إلى المعرفة المُطلقة. يروي فيه مسيرة الفكر/ العقـــل: اســـتيقاظ "الشعور بالذات" عند الإنسان الأول والأساطير البدائية والعقل عند الإغريق والديانة المسيحية والعلم.

جدلية السيِّد والعبد

مـــن المقاطـــع الجيدة في الكتاب ذاك الذي يتعلّق بـــ "جدلية السيد والعـــبد". لكي يصل الإنسانُ إلى وضعِ الرجل الحرِّ، عليه أن يُغامِر بحـــياته الخاصَّـــة. ذلك أن الأفراد (البشر) يتقاتلون فيما بينهم حتى الموت لـــ "الاعتراف بالذات". الذي يستسلم أولا في هذه الحرب، الذي يتنازل خشية تعريض حياته للخطر هو الذي يُصبِح عبدا. أمَّا المُنتـــصِر فهو ذاك الذي تجرأ على مواجهة الموت و لم يذلَّ أو يخضعْ فيُـــصبِح هـــو الـــسيِّد ويحوز السُّلطة والتشريفات والمجدَ، باختصار "الاعتراف".

كـــان في ذهن هيجل هنا نموذج المدينة الإغريقية المُقسَّمة بين نوعين مـــن المواطـــنين: السَّادة والعبيد. السَّادة، الرجال الأحرار الذين لم يكونوا مُلزَمين بالعمل، وبإمكانهم التمتُّع بوقتهم، وبإمكانهم التفرُّغ للفـــنون أو للسياسة أو للفكر. أمَّا العبيد فهم مضطرّون إلى العمل الشّاق، وبالعمل يُسهمون في تغيير العالَم. إذن لدينا من ناحيةٍ قسمٌ مـــن الإنـــسانية يُفكِّر إلاَّ أنَّه مُنشغِلٌ بالطبيعة، ومن الأخرى رِجال يُحوِّلـــونها لكن لا يُمكنُهم التفكير. إنَّه تناقُض الفِكر القديم في رأي هـــيجل. لكـــنَّ التناقضات تدفع بالتاريخ إلى الأمام: تلك هي روح الجدل.

الوعي الشقي

في المديـــنة القديمـــة يُفكِّر العبد أولا في الإفلات من وضعه بالهروب الروحـــي. لكـــنَّ هذا التصرُّف الذي درَّسته الرواقية ليس إلاَّ تحرُّرا وهميا كما يعتقد هيجل. لا يمكنُ للرواقية التي هي مجرَّد نفيٍ للحقيقة وانكفاء على الذات أن تبلُغَ الحرية الحقيقية.

المسيحية التي أتت تاريخيا لتُعوِّض الرواقية الإغريقية والرومانية هي أيضا إيديولوجيا عبودية حسبه. ذلك أنَّ الإنسان المُستعبَد هنا لا يبحث عن نسيان وضعه فقط، بل يتصوَّر تحرُّرا في الـ ما بعد/الأخرة، لكي يستطيع تحمُّل شقائه. سيأتي الفردوس غدا في عالَم آخر، وفي انتظار ذلك ينبغي التألُّم والصَّلاة واتباع طريق الربّ. المسيحية عند هيجل "وعي شقي". إنَّه الوعي الدِّيني حيث يكون الله هو السيِّد والإنسان العبد.

يُشبه هذا الصراع عِراك ذكور الحيوانات الثديية حيث يكون المُسيطر هو من ينجحُ في هزم خصومه.

الفلسفة فنّ للعيش

يتوفَّر للذين يُبقيهم أملُ الوصول إلى المعرفة النهائية على شكِّهم، طريقٌ ثالثٌ هو: الفلسفة فنٌّ للعيش. بدأ هذا الموضوعُ يُصبح هدفا للبحث مع فلاسفة كِبار كالأبيقوريين[1] والرواقيين (أتباع زينون) وفلسفات الشَّرق والنظم الصوفية القديمة التي كانت تدرِّس قواعد الحياة وتمارين روحية كي يسير عليها وجودُها. يُقدِّم لنا الفلاسفةُ وصفةَ السعادة في أشكال عِدَّة.

يُدعِّمُ أبيقور (341-270 ق م) الذي نأخذه خطأً على أنَّه داعية إلى الانحراف، فكرة أنَّه علينا كي نبلغ السعادَة الشخصيةَ أن نُخفِّف احتياجاتنا وأن ندفع بعيدا عنا المُتع التافهة والزائفة كالتَّرف والسُّلطة والشُّهرة وأن نبتعد عن الشهوات. شهوة الحبّ نفسُها هي عنده مصدر للألم أكثر منها مصدرا للرضا. توجد السعادةُ إذن في الفضيلة والفضيلةُ

(1) انظر الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

في الحكمـــة. وعلى كلّ حال فقد شكّل أبيقور حياتَه على هذا النحو. وفي أثيـــنا التي استقرَّ بها بقي على هامش اضطرابات الفترة التي عاش فـــيها. أنـــشأ مدرسةً للفلسفة على قطعةِ أرضٍ اشتراها، هي "مدرسة الحديقـــة". عاش حياة بسيطة اعتنى فيها بالصداقة والفن والعلوم مُنعزِلا عـــن الحياة الحافلة للمدينة وعن طموحاته المُفرِطة. كانت مدرستُه شبه زاوية مفتوحة للجميع رجالا ونساء شبابا وشيوخا، أثينيين أو أجانب.

الأبيقورية هي رفض للسباق الجامح نحو المُتَع، لكنَّه رفض يختلف عن التقشُّف والزهد. أن يكون الإنسان سعيدا بالنسبة لأبيقور ومُريديه هـــو أن يختار بين الأساسي والتابع أو الثانوي، بين الطموحات التافهة وتلك المهمَّة حقيقة.

يبغي التحكُّم في الشهوات عند الرواقيين أن يكون صارما. تقترح علينا الرواقية تقبُّل ما يحصل لنا، إذ لا يمكن للبحث عن المنافع الصَّعبة المنال إلاّ التسبُّب في شقائنا، وصيغة التقشُّف عندها جذرية فهي تدعو إلى الزُّهد التام في خيرات هذا العالم. ينبغي التجرُّد من كلّ شيء وبلوغُ العـــوز للوصول إلى الخير المُطلَق. نجد طابعا بوذيا في هذه العِظة المتعلّقة بالزهد و"التحكُّم في الذات" بإلغاء الرغبات الذاتية.

تـــوجد صـــيغة أخـــرى للسعادة في فكرة "تحقيق الذات". يجزم أفلاطون في "أخلاق لنيكوماك-Ethique à Nicomaque" أنَّه لا يمكن للإنـــسان بلوغ السعادة إلاَّ بقيامه بوظيفته الخاصَّة به. ونقول اليوم إنَّ الإنـــسان لا يكتمل إلاَّ عندما يجدُ طريقَه. "كن كيفما أنت"، "حقّقْ ذاتَك"، "تحمَّلْ أعباء حياتك": هذه هي الرسالة العملية التي يوجِّهها لنا بعـــضُ المُفكّـــرين. لكن كيف نعرف ماهيتنا؟ ولأي شيء وُجدنا/أو نـــصلُح/؟ طُـــرِح السؤال التالي ذات مرة على إبيكتِتوس-Epictète (حـــوالي 50-125 ب. م) من أحد تلاميذه: "كيف يعرف كلٌّ منَّا ما

يـــتلاءم مـــع دوره؟" فأجاب قائلا: "هل يعرف الثورُ من تلقاء نفسه كفاءَتَـــه عـــندما يخـــرج علـــيه أســـد؟ أيٌّ منَّا يمتلك هذا النوعَ من الكفاءة/القابلية/سيعرف هذا الأمر". بعبارة أخرى لا نستطيع أن نعرف مُـــسبَقا ماهيةَ طبيعتنا. لا نكتشِف كفاءاتنا وأذواقَنا الحقيقية و"طبيعتَنا العميقة" إلا إذا دخلنا المعركة، إذا شرعنا في العمل.

رفـــض كـــثيرٌ مـــن الفلاسفة إذن الصورة الارتدادية لسعادة "مُتَعِـــية" تنتُج فقط عن المُتَع الشخصية. يرى معظمُهم أنَّ السباق الجـــامح نحـــو المتَع الأنانية لن يقود في النهاية إلاَّ إلى عدم الرضا. فالـــسعادة إذن ربَّما توجد في التخفيف وربَّما في الانتشاء الصوفي. بإمكانهـــا أن تكمـــن أيضا في هبة الذات (من أجل الآخرين) كما ســـتدرِّس ذلك الأخلاقُ المسيحيةُ. والمفارقة عندئذ هي أنَّه لا يمكن العثورُ على السعادة الشخصية إلاَّ إذا قرَّر الإنسانُ نسيانَ ذاته بعض الشيء.

"يُصبح الإنسان فيلسوفا بالطّريقة نفسها التي يُصبِح بها رياضيا" (إبيكتِتوس)(*)

وُلِـــد إبيكتـــتوس حوالي سنة 50 ميلادية في هيريابوليس في فريجية-Phrygie في آسيا الصُّغرى. وُلِد عبدا. كان في خدمة شخص يُدعى إيبافروديت-Epaphrodite الذي ورغم عُنفِه معه أحيانا، ربَّاه تربية فلسفية وأعتقه مع وصولِه سنَّ الرُّشد.

(*) مـــن فلاســـفة الرِّواق. (القرن الأول) كان عبدا ثمَّ أعتقه سيِّدُه. فتح مدرسة لتعلـــيم الفلـــسفة تمتاز تعاليمُه بالدَّعوة إلى الصَّبر على الشدَّة. (عن المُنجِد-المترجم).

بعـــد أن أصـــبح إنـــسانا حُرًّا ذهب إبيكتِتوس إلى روما ليفتح فيها مدرســـة فلسفية مُتخصِّصة في تدريس الرواقية. كان يمكن للإنسان حينها أن"يستقرَّ" كفيلسوف بفتحه مدرسة فلسفية لتدريس الرواقية مثلا أو بأن يكون مستشارا للأمير.

ولأنَّــه كان مُهدَّدا بالمطاردة التي شُنَّت ضدَّ الفلاسفة في روما سنة 93م علـــى عهد دوميتيانوس(**)، فقد لجأ إلى مدينة نيكوبوليس وبدأ فيها حياته من جديد في سنِّ الـــ 43.

"أشياء تتعلَّق بنا..."

احتفظنا من إبيكتِنوس خصوصا بالتمييز الشهير بين "الأشياء التي تـــتعلّق بـــنا وتلـــك التي لا تتعلَّق بنا". الأشياء التي تتعلّق بنا – وهـــي الـــتفكير والرغبة والحبُّ والكره- نستطيع التحكُّم فيها ومراقبتَها وتسييرَها بالإرادة. حرِّيتنا موجودة هنا وعلينا استعمالُها كاملة.

ينبغـــي أخـــذُ الأشـــياء التي لا تتعلَّق بنا -ومنها الاعتراف والمرض والموت الخ- كما تأتينا بما أنَّها "ليست من عملنا الخاصّ". لماذا التأثُّر ممَّا لا يمكن تفاديه؟ لماذا نحزن لِما لا نستطيع تغييره؟

يبدو مذهب إبيكتِتوس من هذه الزاوية مُنتميا إلى الرواقية. يدعو إلى ضرورة تعلُّمِ إحداث القطيعة مع الرغبات المُفتَعَلَة. لكنَّه أيضا فلسفة للحـــرية الداخلية والإرادة. نستطيع تغييرَ نظرتنا إلى العالَم واستعادة حريتنا بهذا الصَّنيع. ونستطيع أن نتعلَّم عبرَ مراحل كيف نتحكَّم في أحزاننا وأشجاننا.

(**)امبـــراطور روماني (51-96) خلف أخاه تيطس سنة 81م. عمَّر روما. اتُهِم بالاستبداد واغتيل بالتآمر مع زوجته. (عن المُنجِد-المترجم).

لا يعني ذلك أن نفقد الإحساس تجاه الآخرين (وهم) ولكن أن نقدر على التحكُّم في اندفاع عواطفنا وآلامنا ورغباتنا وأفكارنا. لا يمكن أن نصل إلى هذا التحكُّم في النفس دفعة واحدة يقول إبيكتتوس. بل يـــتطلّب ذلـــك تعلُّما ومرانا مُنتَظَمين. "نصبِح فلاسفة كما نُصبِح رياضـــيين، أي بالطـــريقة نفـــسها" عبر البدء بـــ "أشياء صغيرة" وامتحانات شخصية.

إعـــادة النَّظـــر إلى العـــالَم من زاوية جديدة، التحكُّم في الهواجس والخوف والرغبات: نتعرَّف في هذه الأشياء على مبادئ تُدرَّس اليوم في علاجـــات سلوكية وإدراكية (لمقاومة أنواع الخوف والانهيارات العصبية والشَّره المرضي الخ) ومن ثمَّة فإبيكتِتوس كاتب مُعاصِرٌ مازال يتحدَّث إلينا اليوم.

"تذكَّـــر هذا: إذا كنت تعتقد أنّك ستُخضِع لإرادتك كلَّ ما يتعلَّق بالغير (...) فإنَّك ستُحسُّ نفسَك مُعوَّقا، وستتحسَّر وتكون روحُك قَلقَة وستهاجِم الآلهة والنَّاس. لكن إذا فكَّرت في أنَّه لا يتعلَّق بك إلاَّ مـــا تتـــصرَّف به أنت (...) فإنَّك لن تُحسَّ أبدا بأنَّك مُضطرٌّ إلى التصرُّف، وغيرُ مقيَّد إطلاقا في عملك، لن تتَّهم أحدا ولن تقوم بأية حركة أبدا خارج نطاق إرادتك.".

وهم السعادة

يبقـــى أولـــئك الذين يرون أن البحث عن السعادة ليس جديرا حقـــيقة بفيلسوف. فكرة السعادة لدى كانط هي منتوج خيالي وأمل وهمي وسراب فكري. يستقي الإنسانُ اعتبارَه وكرامتَه على كلِّ حال من الواجبات التي عليه القيام بها وليس من البحث عن المُتَع الشخصية.

أكثـــر سوداوية وتشاؤما من هذا أولئك الذين لا يعتقدون إطلاقا بإمكانـــية وجود السعادة، وهي حالة أرثر شوبنهاور (1788-1860) الانتحاري التشاؤمي السوداوي. في كتابه الكبير "العالم باعتباره إرادة وتـــصوُّرا" (1818)، يُسجِّل بعنف: "إنَّ أبدية الآلام هي نفسُها جوهر الحـــياة (...) الحـــياةُ بحرٌ مليئٌ بالصخور واللجَج، ولاتصافه بالحيطة والحـــذر يستطيع الإنسانُ تجنُّبَها ويعرف مع ذلك (...) أنَّه يمشي شيئا فـــشيئا إلى الغـــرق الكبير والتام الذي لا يمكن تفاديه أو علاجه، وأن شاطئه هو مكان خسارته وموته".

يـــدرِّس فـــريدريك نيتشه (1844-1900) بخصوص البحث عن السعادة التشاؤمَ والاحتقارَ نفسيهما. أمّا مُعاصِرنا إميل ميشال سيوران فـــيدفع إلى الآخِـــر بالـــسخرية من وَهْمِ السعادة. تبدو رؤيتُه المُتقزِّزةُ والمتـــشائمةُ مـــن الوضـــعية الإنـــسانية في عناوين كتبه: الواضح في الانحـــلال/الـــتعفّن، قياســـات الكآبـــة، وحتى: "في مساوئ أن يولد الإنسان".

2. الفلسفة في مقابل العلم

يـــصلُح الخـــبَّاز لعجين الخبز والحطَّاب لجمع الحطب والطبيب للمعالجة وعامل المرآب لتصليح عطب السيارة. لكن، لأي شيء يصلُحُ الفيلـــسوف؟ على المُفكِّر وهو مُهتمٌّ بتبرير وجوده -لكن أيضا وجود موقعه وأُجرته- أن يُجيب على سؤال "لأي شيء تصلُحُ الفلسفة؟"

هـــناك إجابات اصطلاحية: التفلسُف هو تشكيل الفكر النقدي، وهـــو تعلـــيم إصـــدار الحكم شخصيا... ونستطيع الإجابة أيضا بأن الفلـــسفة ليست بحاجة لأن تكون مُفيدة كي تتواجد. هل نطلب من الموســـيقى أو من الأدب أو من عِلم الفلك أن تكون مفيدة؟ كان أحد

المدافعين عن الرياضيات الخالصة يقول إنَّها صُممَت من أجل "شرف العقل الإنساني"[1].

نستطيع أيضا أن نأخذ بالإجابة الماهرة التي قدَّمها أرسطو في زمانه. ففي ردِّه على سؤال "هل ينبغي التفلسف؟" قال: في الجوهر نستطيع الإجابة بنعم وفي هذه الحالة نسمح لأنفسنا بالتفلسف، لكن إذا كانت الإجابة بـ "إنَّه يجب ألاَّ نتفلسف" فإن تأكيدا من هذا القبيل يستدعي تبريرا. وكي نُبرِّر ينبغي أن نتفلسف! والنتيجة هي أنَّه لا يمكننا ألاَّ نتفلسف! تبرير ماكر: دائرة فكرية لحرب جيدة من مُفكِّر مُتمرِّس في دقَّة التعليل هو أرسطو.

يبقى أن نُجيب دونما مماحكة عن سؤال: ما الذي تُعلِّمُنا إياه الفلسفة حقا؟ ما هو إسهامُها الحقيقي؟ ماذا تُعلِّمنا عن العالم وعن التاريخ وعن الإنسان؟ ثمَّ بداية، فيم تتميَّز عن العلم؟

من الاتحاد إلى الطَّلاق

كانت الفلسفة والعلم مرتبطين لفترة طويلة ارتباطا عضويا. كان طاليس وفيثاغورس وأرسطو فلاسفة ومؤدِّبين بقدر ما كانوا علماءَ طبيعةٍ ورياضيين ومناطقة. كانت عبارة "لا يدخل أحد إن لم يكن هندسيًا" مكتوبة على أبواب المدارس الفلسفية. كان صعبا في تلك الفترة التمييزُ بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات والمنطق لأن هذه الأشكال المعرفية قريبة من بعضها ومتداخلةٌ كثيرا.

بقيت صورةُ الفيلسوف العالِم مُهيمنة حتى القرن السابع عشر. وكان غوتفريد لايبنيز (1646-1716) الفيلسوف والمؤرِّخ والديبلوماسي والرياضي في الوقت نفسه هو مخترع الحساب التفاضلي

(1) J. Dieudonné, *Pour l'honneur de l'esprit humain*, Hachette, 1987.

اللامتناهـــي الـــصِّغر بمعية نيوتن. وكان ديكارت قد اخترع قبل ذلك بقلـــيل الهندســـة التحليلية ووضع للمرَّة الأولى قوانين انكسار الأشعة الـــضوئية في البـــصريات. أمـــا باسكال فهو رياضي عبقري ندين له بالاكتشافات الكبرى في مجال الاحتمالات وباختراع الآلة الحاسبة وما إلى ذلك.

لكـــن الأواصـــر بين العلم والفلسفة ستبدأ في الانحلال ابتداء من القرن السابع عشر، وربما يكون كانط أحد آخر الفلاسفة-العلماء على الـــنحو القديم، فقد درَّس الفيزياء والرياضيات والعلوم الطبيعية. وكان أحد رواد الجغرافيا الفيزيائية إذْ يعتبِر الفيزيائيون الحاليون *نظرية السَّماء* *théorie du ciel-(1755)* تجسيداً مُسبَقا لعلم الكونيات المعاصر. كان أولَ من أطلق فرضية وجود مجرات.

لكـــن طُرُقَهم اختلفت فيما بعد. لم يعُد العلماءُ يهتمون بالفلسفة وتجاهلوها وأصبح الفلاسفةُ في معظمهم يتجاهلون العلمَ ولا يفهمونه.

- **ضدَّ الفلسفة**

في القرن التاسع عشر وبعد أن أصبح الطلاق بين العلم والفلسفة بائـــنا جـــاءت مرحلة عدم تفهُّم الطرفين بعضهما لبعض، بل ظهرتْ العداوة المتبادلةُ. من حينها أصبح العلم يواصل مشواره بشكل مستقلّ، "فقـــد انطلق في اكتشاف الطبيعة ليستحوذ تدريجيا على كل مجالات الحقيقة وليحرم الفلسفة شيئا فشيئا من موضوعها بل من شرعيتها"(1). مـــن جهتها واصلت الفلسفة طريقها مستقلّة بدورها وهي تحمل عن العلم نظرة ارتيابة وعدائية.

---

(1) A. Boutot, “La philosophie, la science et les mathématiques”, in *Le Discours philosophique,* vol. IV de *L’Encyclopédie philosophique universelle,* PUF, 1981.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ضاعف الخطابُ الوضعيُ مـــن هجومه على الخطاب الميتافيزيقي معتبرا إياه هذرا بلا فائدة. على العلـــم بالنـــسبة للوضعيين أن يهتمَّ بالحوادث وبالعلاقات التي تربطها بعـــضها بـــبعض. يقوم منهجُه على المُلاحظة والتجربة، ليس للعلم ما يفعلـــه إذن بالأســـئلة الجـــوفاء حـــول "الكائن" وبمضاربات حول مـــصطلحات جـــوفاء. وبخصوص الذهن الميتافيزيقي تحدَّث أوغست كومت عن "مرض مُزمن"[1].

وفي بدايـــة القـــرن ذهبت مجموعةٌ من العلماء من فيينا مُتجمِّعين حول موريتز شليك بعيدا في النقد بنشرها بيانا ضد الميتافيزيقا. كانت مدرســـة فييـــنا[2] قـــد ظهرت بهدف واضح: تسطير خط فاصل بين الخطابات الميتافيزيقية التأملية الفارغة عديمة الفائدة، والمقولات العلمية المـــتعلّقة بـــالعلم الحقيقي والتي هي قابلة من هذا المنظور لأن تؤكّدها الأحداثُ أو تنْفيها.

ظلَّـــت هذه الوضعية المضادَّة للفلسفة متواصلة طوال القرن. مؤخرا وفي كتابه: حلم نظرية نهائية[3]، كتب ستيفن وينبورغ الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء فصلا مُنتقِما عنْوَنَه بـــ "ضدَّ الفلسفة". أكَّـــد في هـــذا الفـــصل بأنَّ الفلاسفة لم يأتوا بأي معرفة ولا حتى أي إعانـــة للمعـــرفة العلمية بصورة مباشرة أو غير مباشرة طوال كـــلّ القرن العشرين. الفلسفة هي إذن تمرين عديم الفائدة بل مؤذٍ للفكر.

(1) G. Gusdorf, Introduction aux sciences humaines, Orphys, 1974.

(2) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(3) O.Jacob, 1977.

- **ضدّ العلم**

إذا كان العلماء قد طلّقوا الفلسفة فإنّ بعض الفلاسفة يبتعدون عن العلم مع شيء من الندامة. بدأ شيء من القلق ينتاب بعض المفكّرين من كِبرياء العلم ومن "العقلية الأداتية" (التقنيات) التي تؤدّي إلى "خيبة أمل العالم".

في 1935-1936 وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش أزمة اقتصادية وأخلاقية كبرى نشر ادموند هوسرل (1859-1938) أب الظاهراتية كتابَه: أزمة العلوم الأوروبية[1]. أكّد في هذه الدراسة أنّ "أزمة الضمير" التي كانت تعيشها اوروبا حينها تعود في قسم كبير منها إلى التطور الأعمى للعقلية العلمية. والواقع أنّ العلوم حينها كانت تقدِّم نظرة رياضية وموضوعاتية خالصة للطبيعة. وبهذا فهي تُفرِغ العالم والطبيعة والحياة من كلّ دلالة. إزاء "الضيق الذي نعاني منه في حياتنا، ليس لهذا العلم شيءٌ يقولُه لنا". ويضيف إن القضايا التي يُخرجها العلمُ من دائرة اهتمامه هي بالضبط تلك الأكثر اشتعالا، ذلك أنها "هي القضايا التي تتعلّق بالمعنى أو بغياب المعنى عن كلّ وجود إنساني".

سنوات بعد ذلك زايد عليه تلميذُه مارتن هايدجر أي على (ادموند هوسرل). وأكّد بشيء من العنف في دروسه الأولى التي ألقاها عن الحرب العالمية الثانية والتي نشرها تحت عنوان "ماذا نسمّي عملية التفكير؟" فكرةَ "إنّ العلم لا يُفكّر ولا يستطيع التفكير". التفكير الحقيقي الذي يطالب به حطّمه علمٌ وتقنيةٌ مهتمان بالقضايا التطبيقية. ويأخذ هايدجر في هذا المجال الفيزياء مثالا: "تتحركُ الفيزياء في الفضاء وفي الزمان وفي الحركة" لكن "العلم باعتباره علما لا يستطيع تقرير ما

(1) العنوان الكامل للكتاب هو: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Coll. Tel Gallimard, 1989).

هي الحركة أو الفضاء أو الزمن، إذن العلم لا يُفكِّر، إنَّه لا يستطيع حتى التفكير في هذا المعنى بمناهجه"[1].

سنجد هذا الخطابَ المضادّ للعلم والتقنية طوال القرن العشرين عند عدد من الفلاسفة. ومن زاوية مُخالفة رسم أعضاء مدرسة فرانكفورت هم أيضا عن العلم صورة مفادها أنَّه مُهيمِن ومُستعبِد ومُزيل للإنسانية[2].

تعطينا كلُّ هذه الأقوال فكرة عن مقدار القطيعة التي حدثت بين الفلسفة والعلم طوال القرن. بتحليلنا بالضبط لمحتوى الخطابات "المضادَّة للعلم" التي قيلت نستطيع الإشارة إلى وضعيات نقدية مختلفة بقدر كاف:

تتمثَّل الأولى في اتهام العلم بنظرة للعالَم "لا إنسانية" فيها، "تجريدية"، "فاقدة لأي شعور بالإنسانية". تُمَثِّل هذه الوضعيةُ العلمَ بالفيزياء النظرية (الرياضيات)، وتعزو له إرادة حبْس العالَم فيما يشبه القفص الزجاجي الرياضي. انزاحت الذاتية لفائدة الحساب والبرهنة الباردة.

مفاد النقد الثاني أنَّ العلم أعمى عن القِيم. لا يتعلَّق إلاَّ بالأفعال والبراهين والتجارب والحسابات والنتائج التجريبية، فهو غير قادرٍ على

---

(1) يمكننا أن نردَّ على هايدجر بأنَّه من الخطإ القول بأن العلم لا "يُفكِّر" في الزمان والمكان. تقترح نسبية انشتاين تصورا للزمان والمكان معاكسا للحدس الحسِّي (المكان دائري والزمان متعلِّق بالسرعة). على العكس من ذلك لما يقترح هايدجر رؤيته للزمان فهو لا يتحدَّث أبدا عن الزمان عند الفيزيائيين والزمان في الطبيعة لكنَّه يتحدَّث عن الزمن الذاتي عند الإنسان في مواجهة المستقبل وفي مواجهة موته. عن موضوع المكان عند الرياضيين، انظر: G.G. Granger, Penser l'espace, O. Jacob, 1999

(2) انظر مقالا عن مدرسة فرانكفورت في هذا الكتاب.

الحُكـــم علـــى القِيم. ان نُسلِّم أنفسنا للعلم (او إلى التقنية) فيما يتعلَّق بالاختيارات النهائية التي تقود مصائرنا معناه التخلّي عن واجبنا: "عِلم بلا وعي أو ضمير ما هو إلا خراب للروح".

الوضعية الثالثة هي عدم قدرة العِلم على التفكير في ذاته بذاته، أو البحث في مناهجه. للمعرفة العلمية مثلها مثل أي علمٍ مناهجُ خاصة بها وتاريخ وأُسُس فكرية ينبغي توضيحُها...

انطلاقـــا مـــن هذا التحليل الأخير يحاولُ البعضُ أن يعيدوا ترمِيمَ الجسور بين العلم والفلسفة. العلم في حاجة للفلسفة كي يُفكِّر في نفسه وحولها: وذاك هو دور فلسفة العلوم.

- **الإبيستمولوجيا: حوار جديد بين العلم والفلسفة**

هـــل انقطعـــت الأواصر بين العلم والفلسفة نهائيا في بداية القرن العشرين؟ ليس تماما، فقد كان البعضُ يريدون إعادةَ وصل الحوار على أسُـــس مخـــتلفة. وإذا كانـــت القدرةُ على الفعل التي للعلم لا تتوفَّر للفلاسفة، أفلا يستطيعون تحليلَ مناهجه وحلَّ شفرات قواه وحدوده؟ ذاك هو طموحُ التخصُّص الجديد: فلسفة العلوم أو الإبيستمولوجيا.

ســـيكون كارل بوبر (1902–1994) أحد أهمِّ مُمثّلي هذا العلم الجديـــد. اشـــتهر بمبدئه القائل بـــ "الرفض أو الدحض أو النَّقض أو التفنـــيد"[1] الذي يبحث عن توضيح طبيعة المنهج العِلمي وتمييزها عن بقية أنواع الخطابات في العالم. يقول بوبر إن المقولة العلمية هي فرضية (أو وضعية) نُخضِعها للتجربة. لمَّا اخترع ألبرت انشتاين نظرية النسبية لم تكـــن حينها سوى نموذج نظري، فرضية مدرسية. ولفحص قيمتها

---

(1) تتعدَّد ترجمات مصطلح réfutation الفرنسي كما أشرنا إلى ذلك في فصول موالية. المترجم.

اقتـــرح تجـــارب حاسمة ستؤيِّد نموذجَه أو تنفيه. لقد تجرَّأ انشتاين على إخـــضاع نموذجه لتجربة برهانية بإمكانها تحطيمُه في انتظار نموذج آخر يُزيحُه. ذلك أنَّ كلَّ حقيقة في العِلم ما هي سوى خطإ مؤجَّل. ذاك هو مـــبدأ الـــرّفض/الـــدحض الذي يُميِّز العلم عن باقي أشكال الخطاب الأخرى (الإيديولوجي والديني والميتافيزيقي) التي يمكنها الانتشار إلى ما لا نهايـــة دون أن تكـــون أبـــدا إزاء خطر الدحض أو حُكم (عقاب) الواقع.

ســـتكون الإبيستمولوجيا هي أحد أهمِّ وأخصب حقول الفيزياء المعاصِرة. فمن كارل بوبر إلى غاستون باشلار ومن طوماس كوهن إلى إيمـــر لاكاتوس تهتمّ فلسفة العلوم بتوضيح طبيعة المنهج العلمي. هدفها هـــو أيـــضا كـــشف الحُجُب عن "ما لا يُفكِّر فيه" العلم، المُخطَّطات الذهنـــية، "النماذج والصِّيغ" التي تقود البحث ضمنيا. وكان غاستون باشلار يتحدَّث عن "تحليل نفسي للمعرفة العِلمية".

الفلسفة والعلوم الإنسانية

بعـــد علوم الطبيعة في القرن الثامن عشر جاء دور علوم الإنسان كـــي تبحث عن استقلاليتها قرنين بعد ذلك. مرَّة أخرى كان سيناريو الطلاق مع الفلسفة على وشك أن يتكرَّر.

كانـــت القضايا المتعلّقة بالروح والهوايات (الشهوات) والتأثُّرات واللغة والعمل والتاريخ تتعلّق ظاهريا بالفلسفة طيلة ألفين وخمسمئة سنة 2500. نجد عند أفلاطون وأرسطو أو ديكارت نظريةً للطبيعة الإنسانية وللحـــياة في المجـــتمع وللروح. ومن ثمَّة يقترح أرسطو في "عن الروح" نوعا من السيكولوجية العامَّة: يدرس واحدة بعد أخرى القوى الحيوية والأحاســـيس والعقـــل والتصوُر. وسيكون التمرين المُتمثِّل في وصف القدرات الفكرية المختلفة هو المعبر الإجباري للفلاسفة الجديرين باسم

الفيلسوف ومنهم: لوك وهيوم وديكارت وكانديلاك وكانط... جرَّبوا ذلك كلُّهم.

لكن وابتداء من القرن الثامن عشر أصبح المفكِّرون يُحسّون جيدا بعـــدم كفاية المنهج التأملي والاستنتاجي الخالص لدراسة الإنساني. بدا أن هـــذا المنهج جزئيٌ كثيرا وذاتي كثيرا وغير دقيق كثيرا. وفي الوقت الـــذي كانت فيه علوم الطبيعة -الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وعلم النـــبات- تعرف تطورا مُندفعا جاءت فكرةُ أنَّه حان الوقت كي تُطبَّق المـــناهجُ الـــتي تصنع نجاح العلوم الطبيعية على كلّ ما يخصُّ الإنسان والثقافات والمجتمعات: الملاحظة التلقائية والتصنيف والقياس والتجربة. المهـــمَّ، ينبغي هجر التأمل في الغرفات والمرور إلى بناء "علم للإنسان" حقيقـــي. تـــرك المكتـــبات والذهاب لاكتشاف أنماط حياة الشعوب المتوحِّـــشة ودراســـة الإحساس والألم والخيال في المخبر، فهمُ الجنون بمراقبة المجانين وملاحظتهم في مستشفياقم، الخ.

سيكون بناء مشروع "علم الإنسان" الحقيقي هذا، أمنيةً لفلاسفة أمثال فـــيكو (العلم الجديد) وهيوم وكوندورسيه وكانط الذي صرَّح في أخريات ايامه أن الأسئلة الفلسفية الكبرى من قبيل (ماذا بإمكاني أن أعرف وما الذي عليَّ فعلُه وما المسموح لي بالأمل فيه) تتلخَّص في النهاية في سؤال واحد: ماهو الإنسان؟ وستكون الإجابة عليه هي مهمّة "الأنتروبولوجيا".

تحرُّر العلوم الإنسانية

حصلت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر على استقلالها(1). وفي نهايته رأى علم النفس التجريبـــي النور. كما اتجه علم الاجتماع والأنتروبولوجيا إلى الأبحاث الميدانية وأُحدِثت كراسي جامعية. وكانت

(1) G. Gusdorf, op. cit.

اللـــسانيات والتاريخ والاقتصاد قد طورت قبل ذلك مناهجَها الخاصَّة بهـــا. كلُّ علمٍ من هذه العلوم كان يؤكّد استقلالَه ويبحثُ عن قطيعة مع التخصُّص الأم.

ذلـــك أنَّ قطـــيعة العلوم الإنسانية مع الفلسفة تأخذ أحيانا طابع رفضٍ حقيقي. في كتابه "مدارات حزينة-tristes tropiques" (1955) يروي الأنتروبولوجي كلود ليفي ستراوس كيف كان وهو مُجازٌ شابٌّ في الفلـــسفة قـــد زهق بسرعة من "التمارين الفكرية المجانية للفلسفة". اكتـــشف الإتنوغرافيا حوالي سنة 1933، خصوصا عبر كتاب "المجتمع البدائـــي" للأمريكـــي روبـــرت ح. لُوايْ، الذي نجد فيه وصفا دقيقا للمجتمعات البدائية -في افريقيا وفي الأمازون وفي أمريكا- من حيث أنماط العيش وقواعد الزواج والمعتقدات الدينية والتقنيات وما إلى ذلك. كان هذا اكتشافا بالنسبة لستراوس: طريقة واضحة وحيَّة في اكتشاف الإنـــسان. "تخلَّص فكري من هذا التعرُّق في إناء مُغلَق الذي قاده إليه التأمُّل الفلسفي. أحسَّ وهو يمارس في الهواء الطَّلق بنسمة جديدة تهبُّ عليه، كالحضري الذي يُطلَق وسط جبال، كنت أنتشي بالأماكن بينما كانـــت عيني المُندهشة تقيس ثراءَ الأشياءِ وتنوُّعَها". هكذا بدأ مسيرته كإتنوغرافي وسافر إلى البرازيل مُكتشِفا قبائلَه الأولى.

بتحـــرُّر العلوم الإنسانية قُطعت أغصان جديدة من شجرة المعرفة الفلـــسفية. نـــرى مع التراجع أنَ الفلسفة التي كانت تُسيطِر على كلّ ميادين المعرفة قد فقدت منذ النهضة كثيرا من المساحات، كما عاشت في بدايـــة القرن العشرين أزمةَ هوية. لم يعد اللاهوتُ يهمُّ ناسا كثيرين ولم تعُد الميتافيزيقا تجذب الأنظار ذلك أن معرفة الطبيعة أو الإنسان لم تَعُـــد من مهماتها.. ما الذي تبقي بحوزتها خاصًّا بها: الأخلاق؟ تاريخ الفكر؟ دراسة الكلاسيكيات؟ كان موت الفلسفة قد أُعلِن...

3. قضايا كبيرة وقضايا صغيرة من عصرنا

لكن رغم التضييق المتلاحق لمجالات نشاطاتها لم تَمُت الفلسفة في القرن العشرين. أعلن ذلك ليدوفيج ويتجونستاين قائلا: "لن يبقى من الـــثقافة القديمـــة إلاَّ كـــمٌّ من الأنقاض، وفي النهاية كومةُ رماد, لكن ســـتكون هناك دائما عقولٌ تُحلّق فوق هذا الرماد". ستواصل الفلسفةُ طريقَها إذن "فوق رماد" الثقافة القديمة.

لكـــن أي شيء سيكون مجالا لتأمُّلها؟ هل ستكتفي بالتعليم؟ ألن يكـــون في هذا خطر الانغلاق في قراءة الكلاسيكيات وتفسيرها؟ كي تعيش باعتبارها مجالَ بحث حيٍّ، كان عليها أن تجدَ ميادين جديدة وأن تـــرتاد آفاقا معرفية جديدةً. نجح البعضُ كما سنرى في إخراج الفلسفة مـــن الطريق المسدود الذي كانت موجودة فيه وإعادة بعث آلة إنتاج المفاهيم هذه: أي الفلسفة[1].

خرائط الفِكر المعاصِر

الآن وقد انتهى القرنُ العشرون بإمكاننا العودة إلى الوراء وحصر التيارات الفلسفية الكبرى التي نشَّطته. يمكننا ملاحظة ست مناطق تأثير كـــبرى بوضـــوح: الظاهراتية، الفلسفة التحليلية، فلسفة العلوم، نقد الحداثـــة، فلسفة الأخلاق والسياسة. هذه بعضُ سُبُل التجديد[2]. أعاد كلٌّ منها الحياةَ للمؤسَّسة الفلسفية بطريقته.

---

(1) "إنـــتاج المفاهـــيم"، هكذا حدَّد جيل دولوز وفيليكس غتاري دورَ الفلسفة في كتابهما:

Qu’est-ce que la philosophie ?, Minuit, 1991. (تـــرجمه إلى العربية وقـــدَّم لـــه مطاع صفدي ،مركز الإنماء القومي، بيروت/اليونسكو، باريس 1997. المترجم).

(2) انظر البيبليوغرافيا في نهاية الكتاب.

- **دروب الظاهراتية**

تقتـــرح الظاهـــراتية حسب مخترعها ا. هوسرل، طريقا جديدا مُنفصلا عن العلم وعن العلوم الإنسانية في الوقت نفسه. ترفض المقاربةُ الظاهـــراتيةُ التقـــسيمَ إلى فاعـــل/هـــدف. إنَّهـــا تهتمّ بـــ: النوايا"، بـــ "الدلالات" التي نعطيها للأشياء. إن الظواهر التي نراها أو نشعُر بها أو نـــتأمَّلها (لحن موسيقي، تمثال، الوقت الذي يمرُّ) لا هي موضوعية خالصة ولا هي ذاتية خالصةٌ، يقول هوسرل. هذه الظواهر موجودة في العلاقات التي يربطها الإنسان مع العالَم. يتحدَّث هوسرل عن "قصدية" للتعـــبير عـــن هـــذه العلاقـــة المكتملة التي للإنسان مع الأشياء. تريد الظاهراتية إذن أن تكون المنهج الذي يُجدِّد التفكير الفلسفي.

قلنا إنَّ مشروع هوسرل قد أُجهِض، لكنه على كل حال جرَّ في إثره قسما كبيرا من الفكر الأوروبـــي: مارتن هايدجر، هانس-جورج غـــادامير، موريس ميرولو-بونتي، جون بول سارتر، إيمانويل لوفيناس، بـــول ريكور، جون-توسان دوسانتي... كل هؤلاء خرجوا من إرث الظاهراتية، لكنَّ كلا منهم تابع طريقه الخاص به.

- **الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية**

كانـــت (الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية) مركز الدفع الثاني للفلسفة في القرن العشرين. انطلقت من حلقة فيينا لتتطوَّر خصوصا في انجلتـــرا والـــولايات المـــتحدة بواســـطة رودولف كارناب ولودفيج ويتجونـــستاين[1]. الـــروح الـــتي تُحرِّك هذا التيار الفكري هي نقد الميتافيـــزيقا. يقوم العلمُ على البرهنة على الحوادث وصرامة المقولات. وإذا كـــان للفلسفة دورٌ تلعبه فهو دور حارسة الفكر. عليها أن تسهر

(1) انظر المقال عن ل. ويتجونستاين في هذا الكتاب.

على صرامة المحاججة وعلى حسن استعمال اللغة لتجنُّب الجمل التي لا معنى لها. إذا تحدَّثنا عن "فلسفة تحليلية" وعن "انعطاف لغوي" للإشارة إلى قسم كبير من الفكر الأنجلوسكسوني، فإنَّنا نفعل ذلك من أجل توضيح توجُّهه الإجمالي نحو تحليل اللغة. يمكن أن يُلحَق بهذا التيار كتَّاب مثل: ويلارد ف. كوين وجون سيرل وهيلاري بوتنام وألفرد آير وجيلبار ريل.

- **نقد الحداثة**

لا تنقُصُ التسميات التي أُطلِقت للإشارة إلى أحد أهمِّ محاور الفكر في القرن الـ 20: "نقدالعقل الحديث"، ومن هذه التسميات "التفكيكية" و"ما بعد الحداثة" و"فلسفة الشكّ". أصبح الغرب منذ عصر الأنوار مُرادِفا لفكرة العقل والعلم المُنتصِر والتقدُّم والعدالة وازدهار الفرد. سيُظهِر القرن العشرون في مستوى الفلسفة سراب هذا الخطاب التقدُّمي، وقد فتحت مدرسة فرانكفورت الطريقَ بنقدها للإيديولوجيا الحديثة. أما ميشال فوكو فقد أنهك نفسه ليبيِّن أنَّه بإمكان العقلِ أن يكون مُرادِفا للهيمنة والمعرفة والقدرة. وراح جاك دريدا يشغل نفسه بتفكيك الخطابات التي تدَّعي الكونية، وأخيرا أعلن جون فرانسوا ليوتار نهاية "الحكايات الكبرى" للحداثة مؤذِنا بالدخول في فترة جديدة: ما بعد الحداثة. حقَّقت العبارةُ نجاحا كبيرا في الولايات المتحدة واستعملت للدلالة كيفما اتفق على كتّاب مثل جون فرانسوا ليوتار وجيل دولوز وريشار رورتي وجاك دريدا أو ميشال فوكو الذين رفضوا الإيمان بوهم العقل الكوني وكرَّسوا وقتهم وجهدهم لتوضيح ثغراته وانسداداته (انظر الإطار رقم 5: أزمة العقل في القرن العشرين).

- **فلسفة العلوم**

تطــوَّرت فلسفة العلوم طوال القرن العشرين وأصبحت أحد أهم الحقــول الخِصبة للفلسفة المعاصرة. مشروعها هو: فهمُ كيف تتشكَّل العلــوم، ماهي مُفترضاتُها، وما هي أُطُرُها الذهنية ومناهجها وقواعد اللعبة فيها. وفي إثر كارل بوبر ومبدئه في الدحض (انظر الإطار) عبرت هذا التخصُّصَ أسماءٌ كبيرةٌ مثل توماس كوهن (1922–1996) ونظريته في الــثورات العلمــية، وإيمر لاكاتوس (1922–1974) منظِّر "برامج الــبحث"، وبــول فويــراباند (1924–1994) وهو صاحب نظرية فوضوية في المعرفة. في فرنسا تبلور في هذا المجال تقليدٌ ضمَّ أسماء عديدة مثل ألكسندر كويْريه (1882–1964) وغاستون باشلار (1884–1962) وأنــدادهما مــثل جورج كانجيلهام (1904–1995) وجون كافالاس (1903–1944) وجــيل غاســتون غــرانجير وجون-توسان ديسانتي وفرانــسوا داغونيــيه وميــشال ســار وبرينو لاتور ودانيال باروشيا ودومينيك لوكور.

ازمة العقل في القرن الــ 20.

"أزمــة العقــل" هل هي لازمة الفلسفة في القرن العشرين؟ انهارت مثالية الأنوار، مثالية العقل المنتصِر الحامل للتقدُّم والتحرُّر. وانطلاقا مــن آفاق نظرية كثيرةَ الاختلافَ أسهمت تيارات فكرية كثيرة في إعادة النَّظر هذه.

أســاس الرياضيات الذي لم يتمَّ العثور عليه. أراد علماء رياضيات (غوتلوب فريج، دافيد هيلبر) في نهاية القرن التاسع عشر ابتكار لُغة شــكلية تقوم على مبادئ المنطق وحدها، لكنَّ المشروع فشل وكان

بإمكانه أن يسمح بتوحيد كلّ العلوم. بيَّنت "نظرية النُّقص، أو عدم الاكتمال" لـ كورت غودل سنة 1931 استحالةَ بناءِ صرح منطقي كامل الوضوح. قال إن كلّ نظام شكلي يحتوي على مُقتَرَحٍ واحد على الأقل لا نستطيع أن نُبيِّن ما إذا كان صحيحا أو خاطئاً (نقول إنَّها لا بتِّيَّةٌ، بمعنى أنّه لا يمكن البتُّ فيها). انتهى حينها الأمل في منطق كاملٍ ومُكتَفٍ بذاته يكون قد شكَّل أساسا للعلم.

في أزمة العلوم الأوروبية (1935–1936)، في الفترة نفسها صرَّح ادموند هوسرل أن المشروع الغربي للعلوم الفيزيائية والرياضية المُجرَّدة يُعطينا نظرة لا إنسانية عن الحقيقة يغيب فيها "عالَم الحياة". العلم يُحرِّر العالَمَ من أوهامه في وقت تحتاج فيه أوروبا وهي تواجه خطر الفاشية إلى نفَسٍ جديد، عليها ان تتساءل عن "معنى الحياة". يتواصل النقدُ الظاهراتي للعلوم مع مارتن هايدجر وآخرين من بعده.

ستُغيِّر **الفلسفةُ وسوسيولوجيا العلوم** صورةَ العِلم. بعد أن أوضح كارل بوبر أنَّ العِلم لا يقول الحقيقيَّ أبدا (لا يفعل أكثر من مواجهة الحقيقة بافتراضات)، كان المُفكِّرون الذين تلوه أكثر راديكالية في هذه النقطة. وشيئا فشيئا لم يَعُد العلم يبدو أبدا معرفة خالصة صارما وخاليا من أيِّ افتراض مُسبَق. فهو خاضع دائما لِثقل التمثيل والنموذج ورهانات السُّلطة. تغلب فيه المُحاججة والبرهنة على العقل والحقيقة.

سيُهاجمُ **مُفكِّرو مدرسة فرانكفورت** عقْلَ الأنوار على أنّه إيديولوجيا مُسيطِرة. في "كسوف العقل-*Eclipse de la raison*" (1947) و"جدلية العقل-Dialectique e la raison" (1947) أعطى ماكس هورخايمر وتيودور أدورنو صيغة فلسفية لنقد المجتمع الصِّناعي وللتسيير التكنوقراطي للاقتصاد.

هـــاجم **مُفكّـــرو التفكيكـــية** عقل الأنوار والفكرَ الغربـــي. يُوضِّح مُـــصطلح التفكيكـــية الذي نحتَه مارتن هايدجر الوظيفةَ الجديدةَ للفكر الفلسفي وهي ليست إقامة نُظُمٍ جديدة وإنَّما "تفكيك" خطابات تُقدَّم لـــنا باعتبارها خطابات الحقيقة والعقل. يُشارُ إلى جاك دريدا وميشال فوكو كأبرزِ مُفكّرين تفكيكيِّين. من كل ناحية إذن كانت تجري إعادة النَّظـــر في رؤيـــة العقل المُنتصِر الذي كان أساسا ومنبَعا للتطوُّر العلمي والـــتقني. نُذكّـــر أنَّ النَّقدَ المتشائم لتقدُّم الإنسانية قد انبنى على خلفية تاريخية دقيقة: حربين عالميتين وأوشويتز(*) وهيروشيما.

لكنَّ المفارقة هي أنَّ العلم والتقنيات لم يتوقَّفا أيضا عن التطوُّر في وقت نَـــشِط فيه تقويضُ "أُسُسِهما". هكذا قاد تطوُّرُ الرياضيات المُنبثِق عن نظـــرية غودل، آلان تورينغ إلى وضع القواعد النَّظرية لـــ "آلة كونية"- هي الحاسوب- الاختراع الأكثر سخاء وكرما في القرن العشرين.

إقرأ في الموضوع:

- B. Saint Sernin, *La* Raison *au xx è Siècle*, Seuil, 1995.
- M.M. Carrilho, Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine, Hatier, 1997.

- **فلسفة السياسة**

أُبعِـــدت الفلسفة السياسية وطورِدت مُطوَّلا من طرف الماركسية في القرن العشرين، ذلك أن الماركسية تريد أن تكون فلسفة اجتماعية شـــاملة تقـــضي تماما على فكرة أي استقلال للسياسي. وقد أعلن ســـارتر ذلـــك في الخمـــسينيات معتبرا أنها "الفكر الذي لا يمكن

(*) اســم المُحتــشد الذي كان يُقادُ إليه اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية وهو موجود في بولونيا (المترجم).

الاستغناء عنه في زماننا". إذن تطور التفكير الفلسفي السياسي على هـامش تـيار مُهيمِن من مفكّرين مثل ليو ستراوس (1889-1973) وكـارل شميت (1888-1985) وإريك وايل (1904-1977) وحانا آراندت (1906-1975) أو ريمون آرون (1905-1983).

في الثمانينيات ومع انهيار الشيوعية وزوال الماركسية من الساحة الفكـرية اسـتعادت الفلسفة السياسية عنفوانَها. فقدت موضوعاتٌ وقـضايا من قبيل الشمولية والالتزام والثورة والدولة قيمتَها وانحطّت، وهيمـنت بـدلَها موضوعاتُ الديمقراطية وتصالح الفرد مع المجموعة والحـرية والعدالة. وبرزت أسماءٌ أخرى على السَّاحة مثل جون راولس وجـورجن هابرماس وكلود لوفور والجماعاتيون-communautaires (أمـثال: شارل تايلور، ميكائيل ساندل، أليكسادنر ماك إنتير، مايكل والزر) الخ.

- **فلسفة الأخلاق**

عـادت الفلسفة الأخلاقية إلى الظهور في الثمانينيات بعد أن كان قد هجرها قسمٌ كبيرٌ من المفكّرين في فترة ما بين الحربين باسم تحديـدي(*)(1). لم ينتُج هذا الانبعاث من عودة النظام الأخلاقي بل نـتج عـن ظواهـر اجتماعـية أخـرى كثيرة مثل غروب شمس الإيديولوجيات والمثاليات وزوال حظوة السياسي وازدهار الفردانية

(*) أشـار الكاتـب هنا إلى تغيير التسمية من morale إلى éthique واللفظتان تترادفان في الفرنسية إلاَّ أنَّ كلاًّ منهما تتميَّز بشحنات دلالية وإيحاءات قد لا نجدها في الأخرى. (المترجم).

(1) إضـافة إلى أنَّ التميُّز الدلالي يشمل مضامين كثيرة، انظر V. Descombes "هـناك أخـلاق كثيـرة (بمعنىmorale) وأخلاق كثيرة (بمعنى éthique)، المجلّة الأدبية *Le Magasine Littéraire* جانفي 1998.

والتقلبات التي شهدتها العائلة وحقُّ التدخُّل في البلدان التي تعيش حروبا أهلية والإنجاب الصناعي والتعديلات الجينية والدفاع عن البيئة وما إلى ذلك. فجأة لم تَعُد الأخلاق منظورة من زاوية القمع والمنع بل أصبحت قائمة على قضايا شروط العيش المُشتَرَك، فراح هانس جوناس يدفع بـ "مبدإ المسؤولية" وجورجن هابرماس يدافع عن فكرة "أخلاق النقاش"، أما مايكل والزر فقال بفكرة تعدُّدية "مدارات العدالة (أو دوائرها)"، ودرَّس آخرون إنسانية مُمزَّقة[1] لم تعُد تؤمن بالمُثُل العليا (الله، الثورة، التقدُّم، الحسن) لكنَّها مع ذلك ترفض التنازل لصالح العدمية (لوك فيري، أندريه كومت-سبونفيل، تزفتان تودوروف).

- **والأخريات...**

لم تتلخَّص الفلسفة في القرن العشرين بطبيعة الحال في تيارات كبرى فقط. ففي أحواض النشاط التي تزاحمت فيها الأفكار أنتجت مناطقٌ مفاهيميةٌ أخرى أعمالا رائعة وإن كانت معزولة أحيانا كثيرة. من ذلك مثلا فلسفة التاريخ[2] أو فلسفة الجمال[3].

يبقى أخيرا، وبعيدا عن المراكز الحسَّاسة للفكر أولئك الذين غامروا بالسير في دروب أصيلة غير مسبوقة وغير منتظَرَة.

---

(1) J.M Besnier, *L'Humanisme déchiré*, Descartes et Cie, 1993.

(2) التي لم تجتذب إليها إطلاقا المفكِّرين الكبار فيما عدا بينيديتو كروس وريمون آرون أو يان باتوكا.

(3) بعدما عاشت فترة من المجد فيما بين سنوات 30-60 مع إرفين بانوفسكي وأندريه مالرو وجورج لوكاتش ووالتر بنجامين وتيودور أدورنو تراجعت فجأة قبل أن تولَد من جديد مؤخَّرا عبر النقاش الدائر حول أزمة الفنِّ الحديث.

السينما والغيوم والشَّره... والفلسفة

علـــى هـــامش "القـــضايا الكبرى" للفلسفة -معنى الحياة، الحقيقة، العدالـــة، الخ- خصَّص بعضُ المُفكّرين جهودَهم لموضوعات أكثر وضوحا كالسينما والأحوال الجوية والشَّرهِ أو الغوصِ في أعماق البحار.

أهـــي موضوعات تافهة وسطحية مُبتَذَلَة وغير جديرة بمُفكّر؟ لقد ســـبقتهم على كلّ حال في هذا أسماء كثيرة فقد اهتمَّ أرسطو في كتابه *"تـــاريخ الحـــيوان"* بـــ "تزاوج رباعيات الأقدام" وبـــ "أمراض الحمار والفيل"[1]. وعالج كانط الموضة والرِّفاه وكتب عن "خنـــزير المكسيك المسكي"[2]. حتى نيتشه ذهب في *Ecce Homo* إلى أن القضايا المتعلّقة بالله وبالخلاص وبالآخرة ليست شيئا أمام قضايا أخرى أساسية أكثر في رأيـــه كالـــتغذية والمناخ وهو ما قاده إلى الحديث مطولا عن التأثيرات السيئة للكحول أو للطبخ الألماني على مزاجه، وذلك في الفصل المُعنون بـــ "لماذا أنا ذكي كثيرا".

بمـــا أنَّ التـــساؤل عن موضوعات كهذه أمر شرعي، لِنُفكّرْ إذن خـــارج الـــدروب الضيِّقة ولْنتبَعْ أثر بعض مُفكّري اليوم الذين تناولوا موضوعات فلسفية أصيلة وغير مسبوقة. ولْنبدأْ بالسينما.

- **هوليوود والفلسفة**

نشر الأمريكي ستانلي كافَل سنة 1981 كتابا بعنوان: في البحث عـــن السَّعادة، هوليوود وكوميديا إعادة الزواج[3]، حلّل فيه تحليلا فلسفيا

---

(1) ترجمة وتقديم جانين بيرتييه، دار غاليمارو فوليو دراسات.

(2) *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Vrin 1991) et Géographie (Aubier, 1999).

(3) Cahiers du Cinéma Essais, 1993.

أفلامـــا مُـــصوَّرة في هوليوود سنوات الـــ 30-40 من القرن الـــ 20 يتواتـــر فيها موضوع هو: بعد الطلاق يتشكَّل الأزواج/الثنائيات ثانية ويُقرِّر العاشِقان الزواج من جديد.

لماذا الاهتمام بالسينما بل وبنوع هو صغير بقدر كاف (دراما الأخـــلاق) لمَّـــا يكـــون الإنسان فيلسوفا؟ في كتاب سابق له هو "*La Projection du monde-عَـــرْضُ العالَم*" كان س. كافل قد شرح نظرتَه. السينما حسبه عالَم معروض ومرئي (a world viewed). والفيلم هـــو إخـــرج لتجـــربة إنسانية -خيالية لكنَّها حقيقية- يقوم فيه المشاهد بـــــ "التجريب الذهني" المؤقَّت لفترات الحياة فيجد نفسه في مواجهة عُقَد ومآســـي إنـــسانية في موضـــوعات مثل الحب والحياة في البيت والعمل، والحرب.. وهكذا يتأثَّر وتتنابه مشاعرٌ ويقاسِمُ فاعلا ما تجاربَه في الصِّراع مع الغيرة واللاعدالة والحب المستحيل والصراع والانفصال، الخ.

تنتمـــي الأفلام التي درسها س. كافل إلى فترة مفصلية من تاريخ الحركة النسوية في الولايات المتحدَّة: سنوات الـــ 30-40. كان نموذج الزوج/الثنائي التقليدي القائم على الزوج المُسيطِر والمرأة الخاضعة بصدد التـــصدُّع. في فيلم: قلب في المصيدة (*The Lady Eve*) لـــ برستون ســـتروقس (1941) تُفـــرِط "مُحـــتالَة" محتـــرِفة (لعبت الدَّورَ باربارا ستانويك) في استغلال سذاجة شخصٍ أبله (جسَّد الدَّورَ هنري فوندا). اكتـــشف الـــرجلُ والمرأةُ كَلٌّ منهما الآخرَ مرَّة أخرى في يوم جديد. اســـتعادت المـــرأة ملكيةَ حياتها. وقد لاحظ كافل أنَّه "يمكن القولُ أنَّ النوعَ يُعلِن خلق امرأة جديدة أو الخلقَ الجديدَ لامرأة، وهو ما سأسمِّيه إعادة خلق الإنسان".

بُحـــثَ موضـــوعٌ آخرٌ أيضا: صعوبةُ إطالةِ أمدِ الحُبّ في الزواج وصعوبة مقاومة روتين الحياة (عاديتَها). في فيلم: *His Girl Friday*

لــ هوراد هاوكس (1940) يعود كاري غرانت (مُمثّل، المترجم) إلى زوجته التي كانت تستعدُّ لمعاودة الزواج مع عامل تأمينات (رمز الأمان والنعـــيم المـــادي). كان كاري غرانت يلعب شخصية مشبوه مغامرٍ ومحـــتال. تجد زوجتُه نفسَها في موقف حرَج: النعيم المادي والأمان أو الخطـــر والمغامـــرة؟ تُبطِل في النهاية مشروع زواجها الثاني وتعود إلى زوجها السابق. أحد الدروس المُستخلصَة من الفيلم هو من دون شكّ أنّ الزواج -الذي هو أحيانا "نهاية الخيالي"- لا يستطيع العيش وتجديد الطاقة إلا إذا كان فيه شيء من المغامرة والخطر والمشروع المُشترَك. وأن الحـــبَّ يمكن أن يضيع في النعيم المادي، هذه "السعادة المُزيَّفة" بحسب س. كافل.

نـــرى إذن أنّه إذا كانت الأفلام (حتى وإن كانت طائشة وغثّة) تكتشف أغوار السّعادة فإنّه من واجب الفيلسوف أن يهتمَّ بها(1).

- **تأمُّلات في السُّحُب وأقواس قزح**

بعد السينما نأتي الآن إلى موضوع آخر غير مُتوقّع من فيلسوف: الأحـــوال الجوية. في كتابه: مظاهر جوية. دراسة عن السَّماء والمدينة- *Météores. Essai sur le ciel et la Cité*(2) تـــساءل دانيال باروشيا عـــن الكيفـــية الـــتي شرح بها العلماءُ الظواهرَ الجوية -المطر والزوابع والصحو- على مرِّ الزمن. تُعلِمنا الدراسة الجميلة لباروشيا أولا كيف

---

(1) لـــم يكن س. كافل الفيلسوف الوحيد الذي درس السينما. هناك أيضا أعمال جـــيل دولوز: الصورة-الحركة/L'Image-mouvement والصورة-الزمن/L'Image-temps (Minuit , 1983 et 1985) وضمن منظور أنتروبولوجي: الـــسينما أو الرجل الخيالي/Le Cinéma ou l'homme imaginaire لإدغار مورين (Minuit, 1956).

(2) صدر عن دار .Champs Vallon, 1997

يمكـــن ان يتأسَّس علم لدراسةِ ظواهرَ خَفيَة بهذا القدر، غير قارَّة بهذا القـــدر ومُتغيِّـــرة ودقيقة جدا لا مجال لِلَمْسها مثل الرياح والسُّحب. اســـتطاع ديكـــارت مثلا وبفضل قوانين البصريات أن يُعطي شرحا لكيفـــية تشكُّل قوس قزح (بالرجوع إلى قوانين انكسار الأشعة). لكنَّ القوانين نفسها المُتعلِّقة بالفيزياء الميكانيكية تمنع عليه فهْمَ حركة الرياح. كان يجب انتظارُ القرن التاسع عشر والديناميكية الحرارية لكي يُستطاعَ في النهاية شرح تنقُّلات الهواء الحارِّ والبارد التي تُولِّدُ الرياح. لكنَّ التنبؤ بحـــركة الطقـــس كـــان مـــستحيلا في تلك الفترة. إن نظرية النُّظُم الديناميكبة ونظرية السديم هما اللتان وفَّرتا الأدوات الأولى لقولبة تطور الطقس في نهاية سنوات الـــ 60.

وصـــف دانيال باروشيا كذلك تطوُّر المعارف حول الغيوم: من التصنيف الأول للأنجليزي هوارد سنة 1803 (الذي اقترح التمييز بينها بــــ: التاهور والقزع أو الركام/المتراكم والطخرور/الطحارير[1]) إلى التـــصنيفات الحالية (إلى عشر فصائل). نرى هكذا كيف روَّضَ الفكرُ الفوضـــى بإيجـــادِ تصنيفٍ قارٍّ ودقيقٍ لوَصْفِ الظواهرالغائمة والمتغيِّرة بدرجة عالية.

هـــذا يقودنا المؤلِّف من اليونان القديمة إلى النهضة ثمَّ إلى العصر الحـــديث لُيبـــيِّن لنا كيف تسمح النماذج العلمية بتأمُّل بعض الظواهر والتفكير فيها في ذات الوقت الذي تمنع عنَّا فَهْمَ بعضها الآخر. بإعادته رســـمَ ملامـــح تاريخ الظواهر الجوية فإن باروشيا يُدقِّق في ديناميكية التفكير العِلمي.

---

(1) الـــتاهور/stratus، وهـــي ســـحابة ممـــتدَّة. والركام/cumulus، وهي السُّحب المتراكمة. والطحرور أو الطحارير/cirrus، وهي السُّحُب الخفيفة. (المترجم).

يمكن لعلم الرياح والغيوم والزوابع والأعاصير أخيرا أن يُمثّل بالنسبة لنا -كما يقترح علينا المؤلّف- نموذجا لفهم الوضعيات الإنسانية التي يكثُر فيها الاضطرابُ وعدم الاستقرار والانهيار العصبـــي.

- **مديح السُّرعة**

يـــتحدَّث كتاب "*Journal hédoniste*-يوميات مُتَعية" لـــ ميشال أونفــــراي عن الصَّاعقة والسُّحب أيضا لكن من منظور آخر. يمكن أن يجعلَنا عنوانُ الجزء الثاني: *فضائل الصَّاعقة* -*Les Vertus de la foudre*[1]، نفهـــم أن الأحوال الجوية أصبحت دون نقاش مركز اهتمام جديد بالنسبة للمفكّرين. والحال أن المؤلّف يأخذ صورةَ الصَّاعقة كي يقترح أخلاقا للـــسرعة والسرعة الخاطفة. "*أحبُّ السرعة -سرعات الصَّاعقة والبرق وثورة البراكين والأمواج العارمة، وسرعة الوميض والخطْف (...) كلُّ مجـــانين الـــسُّرعة مُحبُّون حدَّ التعصُّب للاشتعال وإفناء ذواتهم*". يمدح أونفـــراي في هذا المقام مجانبة الحكمة ومعارضتها، مُتَّخذا صورة المفكّر المعادي للتقاليد، المُتعي النيتشي. يرى بول فيريليو أنَّه في الوقت الذي نعيش عصرا ملغوما تتحكَّم فيه السُّرعة ويجرف حياتَنا تيارٌ جامح على الفلاسفة أن يـــتحدَّثوا عـــن حسنات التأنّي. ويطلب منَّا بيار سانسوت في "مديح التأنّـــي" أن نُهدّئ اللعب ونتعلَّم من جديد العيشَ بإيقاع هادئ[2]. وإذا كانت الحكمة تفترض التأنّي والهدوء والتحكُّم في الذات والاعتدال فإن م. أونفــــراي يُـــناقض هذا التصرُّف إذْ يُطري "شهوة العيش الجامحة" والـــسُّرعة. الحكمـــة خُلُق الشيخ. أمَّا الشباب فيتطلَّب نارَ الشهوات والغلـــيان والحمـــاس والجنون حتَّى وإن قُصَّ جناحاه. كُتُبُه مرافعات

(1) *Les Vertus de la foudre, Journal hédoniste,* t. 2, Grasset, 1998.

(2) *Du bon usage de la lenteur*, Payot, 1998.

لفائدة الإفراط والاستعمال الذي لا حدود له لشهوات الجسد. موضوعه المُفضَّل هو: الطبخ الجيد. يقترح في كتاب "*journal hédoniste*– يومـــيات مُتَعـــية "بعـــض الاعتـــبارات بخصوص كِلى (rognons) الفيلـــسوف". وكان قبل ذلك قد كتب دراسة بعنوان *"العقل الشره– La Raison gourmande"* ثمّ أخرى عن "بطون الفلاسفة" تحمل عنوانا فـــرعيا ماكرا "نقد العقل الحميي" (من الحمية في الغذاء) (غمزة باتجاه كـــانط وسارتر)[1]. ينتمي أونفراي إلى جنس المفكّرين المُتعيين الذين يحـــيون حياة مرِحة الذين يحبّون حتى الصَّدم، حتى الذهاب إلى نقيض الأخلاق السَّائدة. معارضة الحكمة ومناقضتها هذه لا تستدعي إطلاقا مُـــبرِّرات صلبة أو توضيحا. الفلسفة التي يمارسها هي "فلسفة مصرف" تُؤخذ كما هي: "فلسفة" بمعنى رؤية للعالم ولفنِّ العيش، "مصرف" لأن فـــيها مديحا لحسنات النبيذ الجيِّد والسيجار الكبير والحفلات. لكن أن نجعل من كل هذا فلسفة ينبغي بطبيعة الحال أن نضيف إليها الأسلوب.

صورة فيلسوف في هيئة رجل–صفدعة

السَّكر، الإفراط وشهوات الجسد أمور جرَّبها ألفونسو لينجيس وهو فيلسوفٌ مكتشفٌ أمريكي لكن بطريقة أخرى. في كتابه: *سَكَر الأعماق وإفراطات أخرى– L'ivresses des profondeurs et autres excès*[2] يُمـــدُّ المُفكِّرُ الجُسورَ من جديدٍ مع نوع منسي: الرِّحلة الفلسفية. زار

---

(1) *La Raison gourmande. Philossophie du gout*, Grasset 1995 et le «Ventre des philosophes» in Critique de la raison diététique, Grasset, 1989.

نذكّـــر هـــنا أن كانط كتب كتابا في نقد العقل الخالص وكتب سارتر في نقد العقل الجدلي.

(2) Belin, 1997.

لينجس مناطقَ غير مُكتَشَفَة، تجوَّل في كينيا والهند وبالي وغينيا الجديدة وفي غابـــة إيريان جايا(*)، وسبح في البحار الاستوائية وسجَّل يوميات رحلـــته. في أيّ شـــيء هـــي "فلسفيةٌ" ملاحظاته وانطباعاته؟ لماذا لا نـــتحدَّث فقط عن سياحة أدبية؟ ربَّما طريقتُه في تناول الأشياء وإثارة الأسئلة حولها.. لِنرَ كيف.

يـــروي ليـــنجس مُمتهن سياحة الأطراف على نحو خاصّ حصَّةَ غـــوصٍ في الأعمـــاق علـــى شاطئ أحد البحار الاستوائية. عن وَلَعه بالغـــوص في الأعمـــاق يتـــساءل لينجس: "ما الذي يدفع النَّاسَ إلى الأعمـــاق؟" ســـؤال بسيط وعادي لكنَّه يدعو وبالضبط إلى التفكير. الفائدة الفعلية لذلك مُنعدمة. التحضير طويل ومُكلف. والخوف حاضر أحـــيانا ذلك أن الخطر حقيقي. فما الذي يجذب نحو الأعماق البحرية إذن؟

فرضـــية أولى هـــي فرضـــية "عقدة البحر" التي نظَّر لها ساندور فرنسزي تلميذ فرويد. تكشف عقدة البحر عن انجذاب قديم يعود إلى مـــرحلة الطفـــولة الأولى: إرادة التقهقر إلى ساحة داخل الرَّحِم حيث يسبح الطِّفل في السَّائل الأميني تُهدهدُه حركات أمِّه.

لكـــنَّ ليـــنجس يتحدَّث عن سبب آخر وهو الانجذاب نحو المنظر المُـــدهش لأعماق البحر: انعكاس الضوء، أنواع المرجان، ألوان الأسماك: الجمال الخالص. "كنت أنساب عبر حِيل الضوء. الشمس الاستوائية مُعلَّقة في الأعماق. في هذه الفضاءات الزرقاء، لا تُنير شبكات الضوء هذه شيئا، لا تَخُـــطُّ ضفافا ولا تُري صُوَرا. هي نشوة خالصة. سهول المرجان ترتج من تسبيحاتها وتتجسَّد الأسماك في خطوط وانعكاسات للألوان".

(*) مُقاطعة اندونيسية، المترجم.

تـــصبح العـــين بالنسبة للينجس "منطقة شبقية" لم تعد لنظره أيُّ وظيفة. هي نظرة غريبة يُلقيها على عالم يبدو له غريبا إذن. "لا تبحث هـــذه العين المُتَلذِّذَةُ عن إمساك الوحدة في الانتشار السطحي للأشكال (...) ولا علـــى فهْم العلاقات والوظائف: إنَّها تُربِّت و(لكن) تُربِّت عليها في الوقت نفسه التأثيراتُ السطحيةُ لعالَم غريب (...): إنها العين الغريبة".

نظـــرة الفيلـــسوف الـــرجل-الضفدعة اصطناعية ذلك أنَّه لا يـــشارك في العـــالم الذي يلاحظه. بخلاف ملاحظات العالِم الذي يـــبحث عن الفهم، والصياد الذي يُراقب فريسة، والمُكتشِف الذي يبحث عن تتويج الخ، فإنَّ النظرة التي يقاسمنا إياها لينجس هي نظرة تأمُّلية خالصة.

يـــريد ليـــنجس هنا أن يجعلنا نفهم ماهي "التجربة الوجودية": والتأمُّل هنا لا فائدة له. ستكون موضوعات الرحلات الأخرى متعلِّقة بالخوف والتقزُّز والشعور بالغربة والانبهار والاندهاش. كمٌّ من حالات وعـــيٍ، وتأثُّرٍ وكمٌّ من التعبير عن العلاقة التي يُقيمُها الإنسانُ مع العالَم الخارجـــي. ليـــنجس الفيلـــسوف الرجل-الصفدعة هو أيضا مُترجم مـــوريس ميرلـــو-بـــونتي في أمريكا. له كُتُبٌ أخرى عن الظاهراتية والـــتجارب الذاتية والوجودية(1). طريقته في إثارة الأسئلة حول الوضع الإنساني هي الرحلات ورواية تجاربه وهو "سابح في العالَم"، مثلما هو هنا في أعماق المحيط.

---

(1) ألفونسو لينجس هو مؤلِّف كتاب:

Phenomenological Explanations (Kulwer Academic Publishers, 1987), *Death bound Subjectivity* (India University Press, 1994) et *Sensational Intelligibility Insensibility* (Humanities Press, 1996).

يمكننا المرور من ظاهراتية السّائح إلى ظاهراتية الرياضي عالي المستوى أو إلى تلك الخاصّة بالقاتل كما يقترح علينا ألكسي فيلونينكو[1]. ويمكننا أيضا أن نتأمّل سحر اللعب مع كولاس ديفلو[2]، أو حتى التفلسف في النفايات وقاذورات الشوارع والأوساخ مع سيريل هاربي وفرانسوا داغونييه[3].

في مسائل الفلاسفة هذه وأخرى أقلّ مطابقة يمكن البحث مطولا. لكن الوقت يمرّ وينبغي أن نوقف التفكير هنا: ذلك أن رقم غومبروفيتش في متناول أيدينا.

التيارات الفلسفية في القرن الـ 20

1925

الوضعية المنطقية- positivisme logique	الظّاهراتية- phénoménologie	مدرسة فرانكفورت
وتُسمّى أحيانا بالـ "وضعية الجديدة" أو بالـ "التجريبية المنطقية- empirisme logique". تشير الوضعية إلى مجموعة الفلاسفة والمناطقة	الوعي هو "علاقة مع العالَم" تُحددها القصدية. أي الدّلالة المُعطاة للكائنات والوضعيات/الحالات. **ادوند هوسرل (1938-1859)**	يُبلور هذا التيار الفِكري نظرية نقدية مستوحاة من الماركسية التي تهاجم العقل التقني العلمي باعتباره أداة للسيطرة والاغتراب. **ماكس هورخايمر (1973-1895).**

---

(1) A. Philinenko, Du sport et des hommes ; Michalon, 1999 et Tueurs, *Figures du meurtre*, Bartillat, 1999.

(2) C. Duflo, *Jouer et philosopher*, PUF, 1997.

(3) C. Harpet, *Du déchet: philosophie des immondices*. Corps, villes, industrie, L'Harmattan, 1999. F. Dagognet, *Des détruits, des déchets ; de l'abject: une philosophie écologique*, Synthélabo, 1997.

المتحلِّقين سنوات الـ 30 من القرن الـ 20 في حلقة فيينا. كانوا يندّدون بالتنظير الميتافيزيقي. الخطاب الصَّارم والفعَّال الوحيد بالنسبة لهم هو الخطاب المؤسَّس على العقل، أي على الأحداث/الظواهر الإيجابية/الوضعية. **لودفيج ويتجونستاين** **(1889–1951)** **رودولف كارناب** **(1881–1970)**.	يقترح **مارتن هايدجَر** في كتاب الكائن والزمن– Etre et Temps، تأمّلا لوضعية الإنسان تجاه الموت والزَّمن. الوجودية هي إحدى مشتقات الظاهراتية. **كارل جاسبرس** **(1883–1969)** **موريس ميرلو–بونتي** **(1908–1961)** **جون–بول سارتر** **(1905–1980)**.	**(1895–1973)**. **تيودور أدورنو** **(1903–1969)**، **هربرت ماركيز** **(1898–1979)**، **جورجن هابرماس** (المولود سنة 1929) هو وريث مدرسة فرانكفورت.

1950

الفلسفة التحليلية	**فلسفة العلوم**	**البنوية والتفكيكية**
وريثة للوضعية المنطقية ولفكر برتراند راسل (1872–1970) في الوقت نفسه. هي قريبة من المنطق الصوري ومن اللسانيات. ترفض الفلسفة التحليلية زعم الفلسفة معرفة العالَم (وهو دور العلِم). تهتمّ	يهتمُّ **كارل بوبر** **(1902–1924)** بإقامة التمييز بين الإجراء العلِمي وإجراء الخطاب العلِمي المُزيَّف. لا يقول العلِم الحقائق بل يُقدِّم اقتراحات قابلة للدحض والرفض. من جهة أخرى اهتمّ جماعة من الفلاسفة بفرز الخيوط	تُشير البنوية، وهي التيار الفكري الفرنسي بامتياز إلى كتَّاب أمثال: **جاك لاكان** **(1901–1981)**، **كلود ليفي–ستراوس** **(المولود سنة 1908)**، أو فلاسفة مثل: **ميشال فوكو** **(1926–1990)**،

بمقولات الكلام. يُمثِّل مدرسةَ أكسفورد الأنجليزية **جيلبار رايل (1900–1976)** **وجون لي أوستن (1911–1960)**	الضّمنية للخطاب العلمي. **طوماس س. كوهن (1922–1996)**، **غاستون باشلار (1884–1962)**، **بول فويوراباند (1924–1994)**، **إيمر لاكاتوس (1922–1974)**.	**ولويس ألتوسير (1918–1990)**. ويجري الحديث في الولايات المتَّحدة الأمريكية عن التفكيكية للإشارة إلى **جاك دريدا (1930–2004)** والبِنويين الفِرنسيين.

1975

فلسفة العقل	**فلسفة الأخلاق**
مرتبطة بازدهار العلوم المعرفية. تدور النقاشات حول قضايا القصدية والعلاقة بين الدِّماغ والعقل (الفِكر). **جون سيرل (المولود سنة 1932)**، **هيلاري بينتهام (المولود سنة 1926)**، **جيري فودرو (المولود سنة 1935)**، **ريتشارد رورتي (المولود سنة 1931)** **دانيال دونوت (المولود سنة 1942)**.	شهدت نهاية القرن اختفاء فلسفة الأخلاق وإعادة اكتشافها المُنبثِقة أحيانا عن التقاليد الظّاهراتية. **فلاديمير جانكيليفيتش (1903–1985)**، **ايمانويل لوفيناس (1905–1995)**، **هانس جوناس (1903–1993)، بول ريكور (1913–1907)**.

الفصل الأول

نظرات على الفلسفة المعاصرة

أفكار الفلسفة المُعاصرة

جون–ميشال بيسنييه

المهَات الحالية للفلسفة

حوار مع لوك فيري

معرفة الذَّات وأخلاق الفِعل

حوار مع بول ريكور

الوجوه الحالية في الفلسفة

جون–ميشال بيسنييه

أفكار الفلسفة المعاصِرة(*)

جون ميشال بيسنيه

افتُتِحت الخمس وعشرون سنة الأخيرة على أزمة في فلسفات التاريخ وإعادة نظر في العقل الحديث. أصبح البحث عن حكمة وعن إنسانية مُترسِّخة في الطبيعة موضوعات مركزية في الفكر المُعاصر. هي موضوعات مُهمَّة ولكنَّها غير متقاربة بالضرورة: لا تؤدِّي كلُّ حكمة إلى الإنسانية، والطبيعة قد تكون دعامة لِفكر ميتافيزيقي.

***

لقد جرى الاعتقاد مُطوَّلا أنَّ الأفكار الفلسفية ترسم تاريخا متوافقا.

جعلت الفلسفة الهيجلية هذا الاعتقاد الذي مازال إلى اليوم يُشكِّل قاعدة الثقافة الجامعية تلقائيا. تجدُ الأفكارُ نفسَها حسب هيجل ضمن مسار وحيد مُؤَدٍّ إلى انكشاف المنطق الذي يُحرِّكها ويُوحِّدها. كلُّ شيء يجري وكأن الإنسانية لم تُفكِّر أبدا فيما يخدم قضيَّة تحرُّرِها، بما أنَّ "الفكرة" تُعبِّر قبْلَ كلِّ شيء عن انسلاخ من المُسلَّمات والحتميات الطبيعية والمرور إلى وعي الذَّات. سترفُض الماركسية فيما بعد هذا الطَّابَع الذَّاتي لتاريخ الأفكار باختزال الحياة الفكرية في انعكاسات الظروف المادية المعيشية للأفراد. لكن سيبقى الإيمانُ بتقدّم العقل مع ذلك حاضرا. رُبَّما لم تعُد الأفكار تقود العالَم بعد ماركس، لكنَّها تنير

(*) مجلَّة العلوم الإنسانية، خارج السّلسلة رقم 21، جوان-جويلية 1998.
Sciences Humaines ; hors série n° 21 ; juin/juillet 1998.

لـــه الطـــريقَ نحو يومٍ مُواتٍ للعمل والنَّشاط. وتدين النظَّرية الماركسية للأفكار بأنَّها أوحتْ للبروليتاريا بمهمَّتها التاريخية.

إنَّ التراجُع الأخلاقي الناتج عن كوارث القرن العشرين قد وجَّهَ ضـــربة قاســـية لـــثقة الفلاسفة في قُوَّة الأفكار. كما وجَدت الفلسفة المُعاصِرةُ نفسَها في مواجهة إخطارٍ بضرورة تبرير تقاليدها المثالية وإعادة النَّظر في أُسُسِها من أجل ذلك. في سنوات ما بعد الحرب العالمية اتَّجه نحـــوَ هـــيجل القـــدرُ الأكبرُ من الهجوم والمساءلات، ومن ألكسندر كـــوجاف إلى بـــول ريكور وميشال فوكو هو (أي هيجل) أكثر مَنْ يجري معه العِراك. كما أنَّ أزمة المعنى التي يُجهِد الفلاسفةُ اليوم أنفُسَهم في تـــسييرها مازالـــت مُرتبطة بتفسير أعماله وهو التَّفسير الذي يأخُذُ أشـــكالا عـــدَّةً: ألكسندر كوجاف يدعو إلى إعادة قراءته، ويرفُضُه ميـــشال فوكـــو على غِرار نيتشه، أمَّا بول ريكور فيدعو ببساطة إلى نـــسيانه. من جهتهم يُنادي تلاميذُ كانط أو هوسرل بضرورة استعادة الوعي الجماعي وتوضيح قدرته على معرفة الأشياء. أمَّا تلاميذ هايدجر فـــيُجهدون أنفـــسهم في اكتـــشاف طريقة جديدة في إدراك الكائن والوجـــود في العالَم. بينما يطمح البعضُ الآخر مع موريس بلانشو أو فيلـــيب سولرز إلى تجاوز الفلسفة بالكتابة الأدبية أو بالإلتزام الثوري. أخيرا يُعلِن جاك دريدا والتجريبية الوضعيةُ أن ساعة "تفكيك" الخطاب الميتافيزيقـــي أو إخضاعه للتحليل المنطقي ولإكراهات العِلم واشتراطاته قد دقَّت. تلك هي أهمُّ توجُّهات الفلسفة المُعاصِرة.

نقد العقل

انضوت هذه الفلسفةُ بداية تحت لافتة نقد العقل. أرادت فلسفةُ هيجل أن تكون تمجيدا للعقل ومن ثمَّة فهي تتحمَّل المسؤولية عن آثار

انحـــراف العقلانية. انتهت مجموعة من المُفكّرين الذين تكونوا في ظلّ النّـــسق المعرفي الهيجلي المُطلَق إلى مواجهةهذه الحقيقة/المفارقة: "كليَّة الحقـــيقة" هي مع ذلك انتصار لـــ "الخطإ ومجانبة الصواب-la déraison" وقد أوضح ذلك مُختصُّون طوالَ القرن. وصف بعضُ علماء الاجتماع مـــثلا ومنهم ميشال كروزييه أضرار ومساوئ الإدارات جيِّدة التنظيم إلى درجة عالية. كما ذهب البعضُ الآخر مثل ريمون بودون إلى مُهاجمة الأذى والإساءة اللذين يُسبِّبُهما المُربّون المُناصرون لتربية مُقنَّنَة ومُنضبطة جـــدّا. علـــى كلِّ حال عُبِّر عن الأطروحة التي مفادُها أنَّ ضررا كبيرا يمكـــن أن ينـــتُج عـــن العقلانية الراقية التي هي من المآخذ على الفِكر الهيجلـــي بأشكال مُتعدِّدة. أيضا يجِد فلاسفة اليوم أنفسَهم بحاجة إلى شـــرح الأســـباب التي تدفعهم إلى مواصلة الإيمان بالعقل: من أين تأتي ضـــرورة اختيار مُعالجة عقلانية للقيم التي تهدف إلى توجيه الفِعل؟ من أين يأتي وجوب استمرار اختيار العقل؟

دحـــضُ الكونـــية بدا هو أيضا وكأنّه برنامج لعدد من مُفكّري الـــيوم، ويبقـــى راسخا في أذهان مُعاصِرينا الحكمُ الذي أطلقه تيودور أدورنو أحد أبرز وجوه مدرسة فرانكفورت عندما قال: "الكلُّ هو غير الـــصحيح". بمعـــنى أنّه من غير الممكن إنتاج تمثيلات جامعة لا تكون مُـــضرَّة بالفرد. المثالية الهيجلية التي تزعُم حصرَ كلِّ فكرة في نسق هي في الحقـــيقة شـــهادة على "هوس". هوس تحطيم الـــ "آخر" بجرِّه مرة أخـــرى إلى المُماثلـــة أو المشابهة (حدَّ التماهي التام) وبإخضاعه لأُطُر المفهـــوم/المُصطلح. هوس إلغاء كلّ اختلاف بتغليب الكوني بأي ثمن. بعـــد انفجار عنف الحرب العالمية الثانية وإزاء فظاعة محتشدات الإبادة الـــنازية وأمام جنون الأنظمة الديكتاتورية تبيَّن انَّ العقلَ عند الفلاسفة ينبغـــي أن يخضع لنَقْدٍ قاسٍ. وهذا هو -ربَّما- الخطُّ البارِز من خطوط

الفتـــرة الـــتي تنتهي في هذه الأثناء. يُقدِّم مُفكِّر آخر لم يقبلْه الفلاسفة الفرنـــسيون أبدا ضمنَهم تماما وهو جورج باطاي تجربة مُشابهة: المعرفة المُطلقـــة الـــتي يتمسَّك بها عمل هيجل تصبُّ في النهاية في اللامعرفة المطلقـــة حسبه. إنَّ زعمَ كشفِ كلِّ المعنى، والتعبيرِ عن كلِّ ما هو في الـــذهن هـــو في الحقـــيقة -حـــسبه دائما، أي جورج باطاي- إلزام بالسكوت وقضاء ليل "كلُّ قططِه رمادية" أي أنَّه لا يوجد أيُّ اختلاف بما أنَّه تمَّ توحيد كلِّ شيء.

هكـــذا نفهـــم كيف نصَّب بعض الفلاسفة مثل ريمون آرون أو أندريـــه كلوكسمان مرورا بألكسي فيلونينكو ابتداء من سنوات الـــ 60، هيجل فيلسوفا للعُنف وأشاروا إلى نسَقِه كمُقدِّمة فكرية للشمولية. هذا الموضـــوع كاريكاتوري من دون شكّ. ومع ذلك فهو ذو دلالة تتعلَّق بالطـــريقة الـــتي يـــتحمَّل بها الفلاسفة مسؤوليةً ما عن تاريخ العالم. فالنَّسقُ الفلسفي يُكرِّس في نظرهم انتصارَ الـــ "واحد" تماما كما تختزل الـــشمولية الاخـــتلافات في نظام تلقائي إلى حدِّ الهوس وحتى العُنف. وهكـــذا لم يكـــن هناك مجال للتردُّد عند من كانوا يقبلون في أواسط الـــسبعينيات تـــسميةَ "الفلاسفة الجدُد" أن يُقدِّموا الشموليات (سواءً أكانـــت حمـــراء أم بُنِّـــيَة أم سوداء) على أنَّها "مآل-العالم" في النسق الفلـــسفي الـــذي جعله هيجل والمثاليةُ الألمانيةُ موضوعَهما (هدفهما؟) الوحيد.

ومـــع ذلك يُعتَرَفُ اليوم بالخطإ في حقِّ هيجل ويُسلَّمُ له بأنَّه لم يُفكِّـــر أبـــدا في أن يخنقَ الفردَ في دولة يُفترَضُ أنَّها عقلانية وأنَّه كان يُـــدعِّم على العكس من ذلك ضرورة وجود مجتمع مدني مُتحرِّر. كما يُقـــرأُ مـــاركس من جديد أيضا ويُرفَضُ تشبيهُه بستالين أو ماو تسي تونغ ونسبتُه إليهما دونما تدقيق أكثر. وفجأة استعادت بعضُ نقاشاتٍ من

تلك التي نشَّطت الحياة الفكرية أثناء الحرب الباردة كلَّ كثافتها: منها مثلا ذاك الــذي جرى بين ريمون آرون وموريس ميرلو-بونتي من جهة وجون بــول سارتر من جهة أخرى بخصوص العنف المُحرَّض عليه بتصوُّرٍ جدلي للــتاريخ. أو النقاش الذي قاده كلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس داخــل حركة: *اشتراكية أو بربرية*-*Socialisme ou Barbarie* وفي مجلَّــتها التي تحملُ الإسم نفسَه، وهي الحركة التي كان مشروعُها يُبعدُ شــيطنةَ العقل الهيجلي ويرفُضُها. وحتى وإن لم يخرُج هيجل وماركس مُــبرَّأين تمامــا من إعادة قراءة تاريخ القرنِ هذه، فقد اتضح تماما على الأقــل جانــبُ عــدم الفهــم والظُّلم اللذين تعرَّضا له في النضالات الإيديولوجية.

من أجل حكمة بلا حدود

اتخذ رفض المركزية الإتنية الغربية اليوم، والذي أصبح كلاسيكيا مــنذ تــصفية الاستعمار، أشكالا أكثر حَسْما وذات دلالة فيما يتعلَّق بفقــدان المثاليات الكونية حظوتَها. إنَّ روح الفلسفة نفسها هي محلُّ الــنقد هــنا وهـــي مُخضَعَة لمماثلة تاريخية-ثقافية، ويشهد على ذلك الاســتقبال الحسن الذي قوبلَت به كتابات فرانسوا جوليان عن الفكر الــصيني أو كــتابات لويس غارديت عن الفِكر الإسلامي. ينبغي أن نتذَكّر في الواقع الطريقةَ التي عزا بها هيجل للفلسفة أصلا غربيا خالصا. فهـــي قـــد ظهرت حسبه في اليونان أثناء القرن الخامس الميلادي مع ســقراط لـــدى اكتشاف الذاتية والحرية. لا الصينيون ولا الهنود ولا الفــرس ولا حتى المصريون كان بإمكانهم الإحساس بهما. لماذا؟ كانوا حــسبما يُعتقَدُ مُنبهِرين بالوحدة إلى حدِّ جهْلِ الفردية بل جَهْل حتى مفهــوم الفاعــل/الفــرد الحرِّ ذي الحقوق، أو على العكس من ذلك

خاضعين للعبادة الجامحة للفروق أو مُستغرقين في حبِّ الطبيعة إلى حدّ العبادة فظهروا بهذا غير قادرين على النشاط المفاهيمي (أي إنتاج المفاهيم-المترجم) الذي يتطلَّب نُطقَ مصطلحيْ الكونية الخاصّ ومعرفتهما. لن نتحدَّث عن الأفارقة الذين كان هيجل يشكّ حتَّى في إنسانيتهم.

تجديدُ فلسفة الأخلاق

الهاجس الأخلاقي هو أحد الاهتمامات الأكثر قِدما بالنسبة للفلاسفة. الفعلُ العادل والسَّعادة والحكمة هي الجوانب الثلاثة التي تصوَّر بها المُفكِّرون الأقدمون والمُحدثون الأخلاقَ.
كانت فلسفة الأخلاق **مُهمَّة في فرنسا في بداية هذا القرن** (الـ **20**) غير أنَّها عرفت تراجعا نسبيا غداة الحرب العالمية الثانية. يمكن إعادة تجدُّدها الحالي إلى تراجع فلسفات التاريخ. فتحت الأفكارُ المؤسَّسةُ على الحتميات الاجتماعية مكانا أكثر أهمية للنظر في قضية الحرية الإنسانية، في نهاياتها، وفي الإمكانات التي تتوفَّر لنا من أجل تقويم أعمالنا. كانت الوضعية الكانطية والوجودية والإنسانية المسيحية وكذلك التيارات الأكثر قِدما التي حافظ عليها التعليمُ الأكاديميُ تُمثِّل حتَّى عهدٍ قريب المَنابع الأساسية التي استلهم منها التأمُّلُ الأخلاقي في فرنسًا. بيد أنَّ الطموح إلى تشكيل فلسفة أخلاقية مُستقلَّة وحاضرة في الوقت نفسه في كلِّ مجالات الفكر والعمل ينفتِح اليوم على تقاليد تطوَّرت في البلدان الأنجلوسكسونية. يختلف أسلوب تفكير هذه التقاليد فيما تأخذه من بعض مصادر الإلهام التي ياخذ منها الفلاسفة الفرنسيون بقدر ضئيل (النفعية، التجريبية، البراغماتية، الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة).

ثلاث قضايا من تلك التي تشغلُ الفلسفةَ الأخلاقيةَ حاليا جديرة بأن نشير إليها.

تتمثَّل الأولى في أُسُس الأحكام القيمية الخُلُقية سواء اتخذت شكل المـــبدإ أم لا. تـــأجَّج هـــذا التـــساؤل بالشكِّ المعاصر في إمكانية تـــصوُّر نظـــرية أخلاقـــية ســـامية أي لا تأخذ اختيارات الأفراد وحجـــم الثقافات بعين الاعتبار. تُغطِّي الحلولُ المُقترَحة طيفا كبيرا يمـــتدُّ من الكونية الكانطية (لوك فيري- الرجل الإله أو معنى الحياة/ *Luc Ferry, L'homme dieu ou le sens de la vie, 1996)* أو الوضعية الثقافية (شارل تايلور-ينابيع الأنا/ *Charles Taylor, Les Sources du moi, 1998)* إلى التعدُّدية (بول ريكور-الذات نفسها باعتـــبارها آخرا/ *Paul Ricœur,soi-même comme un autre, 1990)* مـــرورا بالنفعـــية (ديريك بارفيت-الأسباب والأشخاص/ *Derek Parfit, Reasons and persons,1984)*.

أمـــا الثانـــية فهي البحث عن مبادئ للفعل توافِق في المجتمعات الديمقـــراطية بين العدالة الاجتماعية وراحة الفرد. وتُعتبر أعمال جـــون راولـــس-نظرية العدالة/ John Rawls, *Théorie de la justice*,1987) وتوماس ناجل- إمكانية الإيثار/ Thomas Nagel, *The possibility of Altruism*, 1978، وجورجن هابرماس-نظرية الفعـــل التواصُـــلي/ Jürgen Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel*,1987) مراجع في هذا المجال.

وتتعلَّق الثالثة بضرورة أن يجد الفكر الأخلاقي تطبيقات في مجالات النشاط الإنساني التي تتطلَّب قرارات واضحة: مثل التناسُل والصِّحة والعمـــل والبيـــئة. ينبغي ألاَّ يُخلَطَ بين هذا الهمِّ الأخلاقي وصياغة قـــواعد الـــسّلوك: يتمثَّل هذا الهمُّ أساسا في جعل الفلسفة معرفة قادرة

علـــى توضـــيح المشاكل، ويجدُ تعبيراته في ميدان البيولوجيا الإنسانية وأخلاقـــيات الأعمـــال وحقّ التأمين والبحث العلمي (انظر مثلا: آن فاغـــو-لارجـــولت، الإنسان البيوأخلاقي، من أجل أخلاقيات للبحث حول الكائن الحي،/ Anne Fagot-Largeault ; *L'Homme bioéthique, pour une déontologie de la recherche sur le vivant,* 1985).

نيقولا جورنيت

مـــن الأمور اللافتة في النقاشات الفلسفية المُعاصِرة إعادة النَّظر في هـــذه المُسلَّمَة الهيجلية. ظهرت الفلسفةُ كما نعرفها من دون شكٍّ مع الديمقراطية الأثينية وربَّما بلغت أوجها في المانيا في القرن التاسع عشر، لكـــنَّها لا تستطيع أن تُمارِس احتكارا مُطلَقا لحياة العقل: لا يمكنُ أبدا للحكمـــة الـــتي كان يطمح إليها ورثة سقراط أن تكون ملكية غربية خالـــصة. لهـــذا تتـــسرَّب تعاليم البوذية أكثر من أيِّ وقت مضى عبر حدودِنا بينما يُثيرُ الفكرُ الصيني فضولا واهتماما متزايدين.

إعادة اكتشاف حكمة بلا حدود (جغرافية أو حضارية) هي خطٌّ مُميِّـــز لعـــصرنا. بتخلُّصها من هاجس التقدُّم تكتشِف الفلسفةُ نفسها مُعاصِرة بأصولها، أي بصراعها مع سؤالِها الأول: كيف ينبغي العيش؟ طَـــوال سريان اعتقاد التاريخ قادرا على إنتاج مثاليات للإنسانية كان الفيلـــسوف مُفوَّضـــا بوضـــع مصادره الفكرية تحت تصرُّف العلوم والتقنيات. مثل كوندورسيه، كان باستطاعته تصوُّرُ أن الإنسانية تنتزع نفـــسها مـــن الظلمـــات أكثر فأكثر دائما بفضل أنوار النهضة. لكنَّه ينـــزع في نهاية هذا القرن (الـــ 20، المترجم) مع عودة قدر كاف من الأوهام إلى التصالح مع العالَم في الـــ "هنا والآن". لا ليس بإدارة الظَّهر

للتقدُّم لكن مع إعادة استثمار التساؤل الذي بدأه كبار الفلاسفة، وهو التساؤل الذي لا يملك العِلم إجابات له.

شيء آخر: في قراءة الأعمال الفلسفية الكلاسيكية جرى الانتقال من التركيز على أسماءٍ إلى التركيز على أخرى. فالإنسانية التي جاء بها ديكارت وغاليلي تبدو ساذجة وبسيطة أمام تلك التي جسَّدها مونتانيي أو ماكيافيللي اللذين لم يكن هدفهما الوصول إلى سيطرة الطبيعة. حلَّت بشكل متزايدٍ اليوم، محلَّ الكبرياء البروميثيوسي (نسبة إلى بروميثيوس إله النار في الميثولوجيا الإغريقية- ورمز حبٍّ الإنسانية/ المترجم) المدعوم بنظرة ميكانيكية للعالَم، دعوةٌ إلى التحالُف مع الطبيعة أو على الأقلّ الاعتراف بالذنب تجاهها. هناك من دون شكٍّ طُرُقٌ عِدَّة للإجابة على هذه الدعوة نَجدها مُتجسِّدة عند بعض مُفكِّرينا المُعاصرين. وهكذا فإنَّ رفضَ وهْمِ وجود الإنسان خارج البيئة ومن ثمَّة إظهارُ إنسانية بها تواضعٌ وقبولٌ بنظام الأشياء (أي بالطبيعة-المترجم)، هو نمطُ الإنسانية الذي دافع عنه كلود ليفي ستراوس الذي أعلن انضمامه الإرادي إلى البوذية التيبيتية (نسبة إلى التِّبت في الصين- المترجم). أمَّا اطروحة جون بول سارتر وألبير كامو فهي مواجهة الجانب المأساوي في الوضع الإنساني وكذا مواجهة المفارقة في الوضعية التي يكون فيها الإنسان مُكرِّسا جهودَه دائما وأبدا وبصورة طبيعية لانتزاع نفسه من الطبيعة ومن حتمياتها وهي أطروحة روسو من قبل. أخيرا إجبار الذات على توضيح طابع النزاع العميق بين الناس وكذلك الكيفية الخفية لتشكُّل التاريخ الذي يرسم مع ذلك فضاء مشتركا بينهم (الناس)، هذا هو طموح م. ميرلو-بونتي وهو يتّخذ ماكيافيللي مثالا يرى فيه خطوطا إنسانية بلا توهُّم. في كلِّ الحالات تقبَل الإنسانية نوعا من "عودة اندماج الإنسان في الطبيعة" بحسب تعبير

نيتـــشه. وبهـــذه الصِّفة على الفيلسوف أن يُدرج وجوبا حدثَ الألم الجذري والضرورة أو المحدودية. وبعيدا عن الوعد بالشفافية أو الحقيقة أو انتـــصار الخير يُشجِّع على حرية قول لا لما لا يمكن تفاديه إلى حدِّ الظهور بمظهر من يضمن مشاريع تقترب من "بارود شرف أو الطلقات الأخـــيرة في معركة خاسرة". المهم: الإنسانية مُمزَّقة أو لا تكون[1]. يمكن لــــ "عـــودة الإنسان إلى الطبيعة" التي تقبل بها هذه الإنسانيةُ أن تُلخِّصَ مطمـــحَ أبحاث الفلسفات الأكثر لفتا للأنظار اليوم. فقد أسَّست للبرنامج البـــنَوي لمَّـــا عـــارض كـــلَّ طـــريقة لتفـــضيل الإنسان وضميره، إذن للهرمينوطيقا[2] والشخصانية. كان الأمر يتعلَّق بدعم قضية العلوم الإنسانية المُهتمَّة تقليديا بمعارضة الشروحات السَّبَبية التي توحي بها علوم الطبيعة.

في أيامـــنا هـــذه يتأكَّد بقوة مشروع وصف الظواهر الاجتماعية بـــأدوات هـــذه العلوم من طرف فلاسفة كثيرا ما يكونون قد تكوَّنوا ضـــمن التقاليد الأنجلوسكسونية لكن بإمكانهم الاعتراف بانتماءٍ ما إلى حكمـــة سبينوزا مادام رفض المركزية الأنتروبولوجية موجودا لديهم. نستطيع ضرب المثل بـــ "فلسفة العقل" التي تنتشر أعمالُها في فرنسا من حـــسن إلى أحسن، وخصوصا أعمالَ دانيال دينيتي ودونالد دافيدسون وتوماس ناجال[3]. تبدو فلسفة العقل مُهتمَّة بحلِّ موضوعها. فالأبحاث الـــتي تُجـــريها حـــول الوظائـــف الذِّهنية يُنشِّطها قصدُ التخلُّص من الأطـــروحة الثنائية لديكارت القائلة بجوهر غير مادِّي يُفترَض أنَّه يقود جسَدَ الإنسان. يلتقي هذا المشروع مع مشروع الماديين في القرن الثامن

(1) انظر: J M Besnier, L'Humanisme déchirée, Descartes et Cie, 1983.

(2) انظر الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

(3) انظر مقالة جون فرانسوا دورتييه المُعنونة بـــ "من الدماغ إلى الفكر/الروح. في هذا الكتاب.

عشر الذين كانوا يأمَلون تبيين عدم وجود الروح. تُجنِّد هذه الفلسفة معـــارف العلوم والتقنيات التي كانت مُنــــزوية تحت لواء الفلسفة في السابق، وكذلك مصادرَ المعرفة ووسائلَها المادية. ومع ذلك فإنَّ الحذَرَ النقدي ينقُصُها أحيانا كما سنرى.

شرِاك (فِخاخ) التحول المنهجي

هـــناك في الواقع غموض مُلازِم للإجراء الهادف إلى التعرُّف على الميكانيزمات العاملة الكامنة وراء الكفاءات (أو المَلَكات) الإدراكية من كلِّ نوع، من الإدراكات الابتدائية البسيطة إلى التفكير الرياضي الأكثر تطوُّرا. العلوم الإدراكية قوية بطبيعة الحال نظرا لاستعدادها للجوء إلى اكتشافات البيولوجيا الذرية-*Biologie moléculaire* وفيزيولوجية الجهـــاز العـــصبـــي- *Neurophysiologie* وعلـــم نفس الحيوان- Psychologie animale والإتنولوجيا (علم الأعراق) المقارنة- *Ethnologie comparée*. لكـــنَّها قابلـــة للإصابة والعطب أيضا ذلك أنَّها لا تضعُ لنفسها أيَّ حدٍّ: وهي تطمَح إلى كلِّ المعرفة المُمكنة، تعرَّضت للنقد من كـــانط الذي شخَّص تصوّراتها وأوهامَها عندما علَّم (بمعنى أشار إلى أو وضع علامة-المترجم) إحراجات العقل لَمَّا لا تُمكِّن لأنظمة ميتافيزيقية غـــير عقلانـــية. المثل الأكثر تأثيرا هو مَثَلُ الباحثين الذين عرَّفوا -عن صواب- الميكانيزمات العصبية على أنَّها مبدأ كلِّ عملٍ إدراكي. لكنَّهم يُـــضيفون إلى هذه القاعدة من النظريات التفسيرية لكيفية عمل العقل، وبغير كثير من التحوُّل يجرّون السلوكيات الأخلاقية والجمالية إلى مجال الإنجـــازات الإدراكية زاعمين بذلك تحديدَ أساسها البيولوجي. البعض الآخرُ وبتنبُّهِهم لتقارُب مظاهر الذَّكاء الفردي ومظاهر الذكاء الجمْعي ردّوا ســـيْرَ العمـــل الاجتماعـــي والإنتاج الثقافي بمختلف أنواعه "إلى

الطبيعة". وهكذا تحصَّلت أبحاثُ علماء اجتماعٍ بيولوجيين مثل إدوارد أ. وِلــسون وريشارد داوكِنس على اعتبار وثِقةٍ كبيرين وقد استطاع عــالِمٌ أنتروبولوجــي هــو دان سبربر أن يجد لديهما عوامل قاعدية لـ:"علم جوائح (أوبئة) التمثيلات-épidémiologie". باختزال عملنا الذّهني في عمل مجموعة من الخلايا العصبية تُحاول هذه النظريات تجاوز الثنائية التقليدية المُحنِقة، ثُنائية الروح والجسد. باختصار، تفرضُ الخاتمة نفــسها بسرعة كما يلي: البيولوجيا الجُزيئية (الذرية) ونظريات التطوُّر وعلــم الــنفس واللسانيات والمنطق مدعُوَّةٌ كلُّها للتعاون باتجاه تمثيل شاملٍ للعالَم على النَّحو الذي حلم به الميتافيزيقيون دائما وعلى النحو الذي ما تزال الروحانياتُ الشرقية تُعلِّمُه.

وهكذا ودون أن تُحسَّ بذلك اقتيدَت فلسفةُ العقل إلى المحلّ نفسه حــيث تــزعمُ الوضعيةُ المنطقيةُ أنَّها حصرت النشاط العلمي: في غير القابــل للتأكيد وما لا يوصَف والدوغمائية. ينبغي للفكر الكانطي في نظرنا أن يسترجع من الآن مكانتَه مع مُهمَّة تقويم مدى طريقة التحوُل المنهجــي في العمــل في علــوم الإدراك. لا يتعلَّق الأمر فقط بتحديد الآثارالــنَّاجمة عــنها بــل بتجنُّب التعميمات الإيديولوجية التي تدَّعي ملكيتها بغير حقّ.

في المــيدان المُكتَــشَف من هذه العلوم قيد التشكُّل، لا يبدو هذا التــصوُّر للمعرفة قابلا للمقارنة إطلاقا مع ذاك الذي يميل إليه فلاسفةُ الأنــوار. إنَّه غيرُ مُنْتَجٍ من فاعل ديكارتي (أي قائل بالديكارتية، مؤمن بمــنهج ديكــارت وطريقته في فهم الوجود-المترجم) واعٍ لذاته وسيِّدٌ لمحــيطه. إنَّه يبدو على العكس من ذلك مُفخَّم وغريب، دينيٌ وصوفي ومُحمَّلٌ باللاعقلي أكثرَ من ذاك الذي اتجه إليه رجالُ النَّهضة. إنَّه يَعد بالتــصالُح مــع الطبيعة والاندماج في الكلِّ الكبير. نستطيع أن نُمثِّل

باستئناف أعمال العالم البيولوجي فرانسيسكو فاري في مجال علم "التجدُّد الذاتي للخلايا المُكَوِّنة لنظام ما-autopoièse" أو أعمال إدغار موزين في "التعقيد-complexité"[1]. هكذا يُمكن لمُثُل الحكمة أن تتلقّى أيضا رضاها من قِبَل الفلاسفة التي تُعدُّ أبحاثُهم غريبة مُسبَقا عن الأخلاق. ليست مفارقة صغيرة لمتابعي الأفكار اليوم رؤية هذا التقارب غير المخطَّط له سلفا لأسئلة متفرِّقة: كيف يجب أن نعيش؟ إلى أي مدى يمكننا تسليم قيادنا إلى العقل؟ ماذا يعني أن نعرف؟ أيُّ نموذج للإنسان ينبغي أن نُجسِّد؟

---

(1) انظر: J M Besnier, *Les Théories de la connaissance*, Flammarion, 1996.

المهمّات الحالية للفلسفة

حوار مع لوك فيري(*)

لا يُغامر أيُّ مُفكِّرٍ اليوم في اختلاق "نسقٍ" فلسفي. المُهمَّة الحالية للمفكّر مُضاعَفة: نظرية، وتتمثّل في فهم عصرنا، وأخلاقية. الآن وقد تصالحنا مع الديمقراطية يبقى أن نجعل منها نقدا داخليا وأن نُعيد التفكير في أُسُسها.

***

العلوم الإنسانية: ما هي مُهمَّة الفيلسوف في المُجتمع المُعاصِر في رأيكم؟

لـــوك فيري: ليس بإمكان أيّ فيلسوف مُحترِف اليوم أن يُقارِن نفـــسه بكبار فلاسفة الماضي دون أن يكون مدعاةً للسّخرية في الحال. يقينا تكمن هنا مشكلة حقيقية. لا أحد يمكنه زعم تأليف كتاب مُوازٍ لــ "جمهورية" أفلاطون أو "تأمُّلات" ديكارت.

يمكـــن تفـــسير هـــذه الظّاهرة على أنّها علامة على أفول شمس الغـــرب، بَـــيْد أن القـــول بأنَّ التحوّلات الجينية التي تجعل المُفكّرين

(*) أســتاذ فـــي جامعـــة بـــاريس السابعة ورئيس المجلس الوطني (في فرنسا) للبرامج. من مؤلّفاته الحديثة:

Philosopher à 18ans (avec A. Renaut), Grasset, 1999. *L'Homme dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996, *Le Nouvel ordre écologique*, Grasset , 1992.

(وهو أيضا وزير التربية الوطنية في فرنسا في الفترة من 2002 إلى 2004 في حكومة جون بيار رافاران في بداية العهدة الثانية للرئيس جاك شيراك. المترجم).

المعاصـــرين أقلَّ ذكاءً من نُظرائهم في الماضي غير مستساغة كثيرا. كما أنَّ القول بنفاذ المشاريع والمخطَّطات الكبرى غيرمُرضٍ هو أيضا.

أعتقد بالأحرى أنَّ وضْعَ الفلسفة وبصورة عامَّة كلٌّ عملٍ فكري قـــد تغيَّـــرَ منذ نهاية القرن التاسع عشر. شهدت الفلسفةُ الحديثةُ -من ديكارت إلى نيتشه- كُتَّابا كبارا أنتجوا أنساقَ تفكير كُبْرى فيها مكانٌ واسعٌ للأخلاق والجمال وفلسفة العلوم وفلسفة السياسة بطبيعة الحال.

تحـــاول هذه الأنساق التي تشمل كلَّ جوانب الفلسفة أنْ تُنافس الدين في نقطة مُحدَّدة: إنَّها تمسُّ في الواقع القضايا النهائية، تلك المُتعلِّقة بمعـــنى الوجود. طوَّر ماركس نفسُه نظرَةً كُلِّيَّة للعالم تتعايشُ فيها كلُّ جوانب الذَّكاء والثقافة. كما حلَّ فيها قضية معنى الوجود بتأكيده على أنَّ الخلاص فوق الأرض يتمُّ فقط بقيام مُجتمع خالٍ من الطَّبقات.

وأعـــتقد أنَّنا نجد هذه الظَّاهرة في كلِّ الفلسفة الحديثة بدرجات مُـــتفاوتة وبصورة خاصَّة فيما نُسمِّيها بالمثالية الألمانية. والحال أنَّنا نرى اليوم ألاَّ أحد من الفلاسفة يزعُمُ إنتاج شيء ما مُشابه لهذه الأنساق.

العلـــوم الإنـــسانية: ألـــيس الأحـــرى أن نقول إنَّ الفلاسفة المُعاصـــرين يتمـــسَّكون فقـــط بنقد أنساق أسلافهم وشرحها دون توقُّف؟

لـــوك فيري: منذ نيتشه وحتَّى الفلاسفة الفرنسيين في الستينيات من القرن العشرين، كانت الفلسفة في مُعظَمها تفكيكا للفلسفة المثالية الألمانية وللفلسفة الذاتية كما وضعها ديكارت وطوَّرها فيما بعد لايبنيز وهـــيجل وربَّمـــا ماركس. إنَّها إعادة نظر في الطابَع الديني للأنساق الكبرى، لكلِّ ما نُسمِّيه "الأوهام الميتافيزيقية".

أصبح عملُ الفيلسوف إذن كما يقول نيتشه عبارة عن حفريات (جينالوجـــيا) هـــدفها: تحديـــد أصول هذه الأوهام المُشكِّلة للفلسفة

الحديثة. هذا الفكر تاريخي جدًّا. نيتشه فقيه لغة وهايدِجر مؤرِّخ كبيرٌ للفلـــسفة. لم يعُـــدْ هـــناك إنتاج للأنساق بل غدت الفلسفة تاريخية بتفكيكها لأطروحات الماضي الكبرى.

الـــيوم انتهت المُهمَّةُ التفكيكية تماما. نستطيع بطبيعة الحال تطبيق أفكـــار نيتـــشه في مجـــالات أخرى مثلما فعل فوكو في حقل تاريخ المؤسَّـــسات الحديـــثة - المدرسة والسِّجن أو المحبس- وأن ننقُل النقد الذي قام به هايدِجر للميتافيزيقا الحديثة إلى مجالات أخرى كما فعلت آرندت في موضوع الشمولية لكنَّ النَّقل محدود. وهو اليوم أقلّ إنتاجية مما كان عليه.

العلـــوم الإنسانية: إذن ما هي الطموحات التي تبقى لفيلسوف سنوات الـــ 90؟(*)

لـــوك فيري: أعتقد أنَّ للفلسفة المعاصرة مُهمَّة مُضاعفَة. الأولى نظرية وهي دورُ فهمٍ ليس فقط لما هو كائن ولكن لما كان أيضا. يتمثَّل هـــذا الـــدورُ في إعـــادة رسم تاريخ رؤى العالَم التي عبَرَت مسارَنا الديمقراطي ونشَّطته. هذا العملُ لم ينته بعد إطلاقا، ويبقى مُهِمّا إن كنا نريد تأمُّل مصطلحات مثل الهجرة والمُواطنة أو الجنسية.

المُهمَّـــة الثانية أخلاقية: إنَّها نقدُ الزمن الحاضِر. مارست الأجيالُ الماضـــية هذا النقدُ باسم نموذجين. نقد مُفكِّرو اليمين واليمين المُتطرِّف المجـــتمعات الديمقراطية باسم ماضٍ ولَّى. وقام به المفكِّرون التقدّميون والماركـــسيون في كثير من الأحيان باسم مُستقبلٍ مُشرِق. والحال أنَّنا الـــيوم مُتـــصالِحون مع المجتمعات الديمقراطية. مهمَّة الفكر التي تفرِض نفـــسَها الـــيوم هـــي إذن محاولة ممارسة نقدٍ داخلي: تحليل واقع هذه

(*) من القرن العشرين. المترجم.

المجتمعات باسم مبادئها نفسِها، باسم الوعود التي تُقدِّمُها لكن التي لا تفي بها.

أعتبرُ النقدَ الداخلي مُخرِّبا بلا نهاية أكثر من ذاك الذي مورِس باسم مبادئ راديكالية خارجية غريبة عن المجتمعات الديمقراطية سواء أكان ذلك في إطار الفاشية أم في إطار الماركسية.

العلوم الإنسانية: مجتمعاتنا اليوم لم تعُدْ تتكئ على طابع ديني. كيف تستطيع فلسفة اليوم أن تتأمَّل هذا النظامَ الديمقراطي بلا أُسُسٍ خارجية؟

لوك فيري: تتأمَّل المُجتمعات-قبل الحداثية أو قبل-الديمقراطية نفسَها من الخارج بما نُسمِّيه التقاليد. هذه المجتمعات التقليديةُ محكومَةٌ بقانون يأخذُ مصدرَه وشرعيتَه من خارج إطار الكائنات البشرية. هو قانون يمكن اعتبارُه دينيا بالمعنى الواسع للكلمة. تتجذَّرُ العدالةُ في ماضٍ لا حدَّ له تُمثِّلُه صفةٌ إلهية. على العكس من ذلك تتميَّز المجتمعات الديمقراطية بمشاريع مؤسَّسات ذاتية المصدر: بمعنى العمل بما من شأنه أن يجعل الكائن البشري هو نفسُه مصدرَ القوانين التي تُصاغ انطلاقا من الإرادة والعقل-أو المصالِح. إنَّها نهاية الفِكر اللاهوتي السياسي (*théologico-politique)*) وإذن ظهور الاعتباطي.

كيف نتجنَّب أن تكون القوانين بصمات للأفراد الذين يخترعونها؟ أعتقد أنَّ هناك إجابتين لهذه المُشكِلة. الأولى هي إجابة الليبيراليين وأطروحتهم الأساسية أنَّ البشر ليسوا في حاجة إلى أداةٍ خارجية كالدين كي يتعايشوا. يكفيهم أن يتبعَ كلٌّ منهم مصالِحَه الذاتية كي يدخلوا في علاقات صلبة تُعدُّ التجارَةُ أحدَ نتائجِها الأكثر إقناعا. البحث عن المصلحة الذاتية يُسهِم في تحقيق المجموع، السوق. ترجم ماندفيل هذه الفِكرة في الشِّعار القائل: "النقيصة (أو العيب) الذاتية

حَسَنَةٌ عامَّة". سيِّئةُ هذه الإجابة أنَّها لا تنشغل بالقضايا الأخلاقية. القانون مـــا هـــو بتعـــبير مونتيسكيو سوى تقنين للعلاقات الموجودة من قبل بين الناس. مثلا: حُجَّة إضفاء الشرعية على الإجهاض هي هذه: بما أنَّه يُمارَس وأحـــيانا في ظـــروف غير مقبولة في المستوى الأخلاقي كما في المستوى الطبـــــي ينبغي عدم المُعاقبةِ عليه. يتمثَّل الأمر هنا فقط في اعتماد أمر واقع والتصديق عليه دون إطلاق حُكمٍ قيمي على الإجهاض.

العلـــوم الإنـــسانية: ألا توجد في هذا الحكم "حرية الاختيار" وتصرُّف الإنسان في جسمه؟

لـــوك فيري: إنَّها حجَّة لم تستعملِها السيدة فيل إطلاقا(*). بقي الليبيراليون في مستوى إبطال العقوبة فقط دونما اتخاذ موقف في المستوى الأخلاقي. من المحتمل جدا أنَّ بعضَهم صوَّت لفائدة القانون مُعتبِرا إياه غير أخلاقي.

والحال أنَّنا اليوم إزاء عدد مُعتبَر من القضايا الأخلاقية التي تدخل بالـــضبط في مجال القانون. سنكون مُجبَرين على تقديم إجابات جماعية علـــى هذه القضايا بالتدخُّل في المستوى التشريعي. التشريعات الخاصَّة بمجال الأخلاق البيولوجية-*Bioéthique* بصدد الوضع. كيف ستكون صيغة وضع حدودٍ لها؟ من الذي سيضعُها؟ بأية إجراءات وحسب أية مقايـــيس؟ إذا رفضنا الإجابات ذات الطّابع الديني والإجابات التي هي مُجرَّد "جواز مرور" ليبيرالي، فعلينا الذهاب إلى نوعٍ آخر من الحلول.

(*) هي السيدة سيمون فيل-Simone veil، وزيرة الصحَّة في فرنسا من 1974 إلـــى 1979، أيام رئاسة فاليري جيسكار ديستان وفي حكومات جاك شيراك وريمـــون بـــار. صدر على عهدها قانون إباحة الإجهاض سنة 1975 وهو قانون ناضلت من أجله طويلا. هي أول امرأة ترأَّست البرلمان الأوروبي في الفترة من 1979 إلى 1982. (المترجم).

الـــنقطة الثانـــية، أعتقد أنَّ علينا مقاربة مرحلة أصبح فيها التبرير العمومـــي عنصرا أساسيا. لماذ نُبرِّرُ؟ التبرير ليس فقط التعبير عن رأي مثلما نُعبِّر عن حكمٍ ذوقي، إنَّه أيضا البحث داخِل الذات عن أسباب تُناسِـــبُ الآخرين أيضا. يتعلَّق الأمر هنا بإقناع الآخرين. هذه العملية إذنَ لا يمكن إلاَّ أن تكون عمومية.

العلوم الإنسانية: هل هي عودة إذن إلى التقاليد الإغريقية التي تُعطي الأفضليةَ للمحاجحة في الساحات العامَّة؟

لـــوك فـــيري: لـــست مُتأكِّدا من ذلك. ينبغي التمييز بدقَّة بين نظـــريات المُحاجحـــة كما كانت مُستعمَلَة في الفلسفة الإغريقية وبين النَّظريات الحديثة. تبدأ المُحاجحةُ في الفكر الإغريقي عمليا بإيراد جملة مـــن الآراء المعروفة في الموضوع المُعالَج. المُحاجحة الحديثة تبحث على العكس من ذلك على أن تقوم بذاتها فقط.

تزعم الديمقراطية الإغريقية بأنَّها ديمقراطية مُباشِرة. إنَّه في اعتقادي اســـتيهام التسيير الذاتي. تغدو الجمعيات العامَّة بسرعة سيطرة للديماغوجية والإرهـــاب الفكري. إنَّه نموذج بالٍ وكارثي تماما. ما نحن بحاجة إليه الـــيوم هو مؤسَّسات تُحسِّس بالنقاش العام وتستطيع تنظيمَه. هذا غير موجود بعد، ومع ذلك تسمح المداولات حول قانون الجِنسية بالتدليل علـــى مُلاءمة هذه الأطروحة. استطعنا أن نرى أثناء نقل النقاشات عبر التلفزيون أثر المُحاجحة العمومية. كان الأفراد المُشكِّلون للجنة الحكماء مُلـــزمين بمُحاجحة جدِّية، أي إعطاء مُبرِّرات وليس التَّأكيد. كلٌّ أفراد اللجنة تراجعوا عمليا عن مواقفهم المبدئية.

العلوم الإنسانية: المحاجحة تفترِض بعض الشيء من الذاتية.

لوك فيري: تتَّخذ الانتقادات المُوجَّهة للذاتية حفريات (جينالوجيا) نيتـــشه نموذجا، لكنَّها تتَّخذ التحليل النفسي كذلك أيضا. تُهيمن على

الفاعل قِوى غير واعية تعبُرُه، وهو ما عبَّر عنه لاكان بصيغته "حديث فِيَّ–ça parle en moi". الفاعل مُحدَّد بشيء من الخارج، بقاعدة لا يفقهُها. هكذا يتضمَّن هذا النقدُ للأنظمة وهو يُعظِّم التحكُّم الواعي في الــذات عودةً إلى التقاليد. والحال أنَّه من غير الممكن النطقُ بحجَّة دونما نــسبها إلى الــذات ودون الــتفكير أيضا في أنَّنا مسؤولون عن هذه المُحاججــة. عــندما أقول: لست مُوافقا" فأنا مضطرٌّ لأن أقول "أنا" وبالنتــيجة تعبئةُ فكرة ذاتية مؤسِّسة للمُحاججة التي سأقوم بها. إنَّه لمن المــستحيل زعمُ المُحاججة وتفكيك مُصطَلَح الذاتية في الوقت نفسه. كلُّ فلاسفة التَّفكيك إذن مُعارِضون للمحاججة ويُفضِّلون على نحو ما مبدأ الشرعية التقليدية على مبدإ الشرعية الديمقراطية. حقيقة ينبغي أخذ الاكتــشافات الصَّارِخة للحقيقة من التحليل النفسي وعلم الاجتماع والجينالوجــيا النيتشية بعين الاعتبار، غير أنَّه ينبغي الاحتفاظ بشيء من فكرة الذاتية بما أنَّها مبدأ مرجعي أساسي لكل إجراء حجاجي.

العلــوم الإنسانية: هل لكم أن تعطونا في بضع كلمات رأيكم في أطــروحة فوكوياما القائلة بأنَّ نظامَنا الديمقراطي التمثيلي يُشكِّل نهايةً للتاريخ؟

لــوك فيري: أعتقد أنَّه يطرح مشكلة حقيقية بحديثه عن انتصار الليبيرالــية. أوَّلُ حُكمٍ ممكن على كتاب فرنسيس فوكوياما[1] هو الردّ بــأن التاريخ بعيد عن أن يكون قد اكتمل، وإنَّه على العكس من ذلك لم يكــن في يــوم مــن الأيام أقلَّ يقينا ممَّا هو عليه اليوم، انهيار الكتلة

(1) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Avon books, 1993 (traduction française *La Fin de l'histoire et le dernier home*, Flammarion, 1994).
انظر أيضا مجلَّة Commentaire, n° 47 ; 1989.

الشيوعية جعل الحياة السياسية الدولية غير متوقَّعة تماما. لكنَّ هذا لا شيء أمام السؤال الذي يطرحه على نفسه وهو معرفة إلى أيِّ مدى يمكن تصوُّر أيَّ شيء آخر عدا التمثيل الغربي في إطار الأنظمة الديمقراطية. هل باستطاعتنا التفكير في شيء آخر سوى مجرَّد إصلاح للنظام الليبيرالي؟ إصلاح يؤدِّي بطبيعة الحال إلى مشاركة أكثر من المواطنين سيما في مستوى المُداولات. أعتقد أنَّه الإصلاح الوحيد المُمكن في الواقع لنظامنا. تبدو الديمقراطيةُ وقد اكتملت رغم إمكانية تحسينها اللامتناهية لكن داخل إطار مُحدَّدة قواعده سلفا. النِّظام التمثيلي هو رُبَّما آخر وجه مُمكن للعالَم الديمقراطي. يمكن انتقاد النِّظام الليبيرالي إلى ما لا نهايةٍ لكن عندما يجري الحديث عن الشيء الذي يمكن تعويضُه به، أُحسُّ أنَّه لا تبدو لنا سوى أشياء لا معنى لها وهي غير جديدة أيضا. وبهذا المعنى تبدو أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ مُهمَّة.

العلوم الإنسانية: من جهة أخرى كنت بطل النضال ضدَّ السياسة البيئية التي تريد تأسيس المجتمع على قانون خارجي عنه هو الطَّبيعة.

لوك فيري: تتوزَّع البيئةَ ثلاثةُ تيارات مختلفة تماما. تتضمَّن هذه الحركةُ على أية حال نقدا للحداثة. لا توجد حساسية بيئية ليس بها وبالتوازي بُعدٌ نقدي للعالَم الحديث وبالضبط الحضارة الغربية. يُفترَض هنا أنَّ العالَم المُصنَّعَ مُلوِّثٌ وتُحرِّكه فقط الرغبة في الاستهلاك ومن ثمَّة الإنتاج. إنَّه يُهدِّد دائما بقيادتنا نحو خراب الأرض.

تقودنا هذه الحقيقة إلى الأطروحات التي تنادي بالعودة إلى الماضي. كان البيئيون النازيون ينتقدون العالم المُصنَّع الحديث باسم الحنين إلى "جرمانية صافية" التي كان جوُّ ألمانيا فيها (نقيا) طبيعيا

وثقافـــيا بـــشكلٍ غير قابلٍ للانحلال. إنَّه بُعدٌ رومانسي مع إرادة وقف النُّمُو للعودة إلى أشكالِ حياةٍ تقليدية النَّمط. نجد التيار الثاني في أقصى اليـــسار، إنَّه يدافِع عن فكرةٍ تجاوز المجتمع الصِّناعي بالتخطيط. فالخيار الأمثل ليس العودة إلى الوراء لكنَّه مراقبة نموِّ التقنية المُعتبَرَة مخلوقا يفلت من سيطرة خالِقه.

تـــستند هاتـــان الحـــركتان البيئيتان الكبيرتان إلى نماذِج سياسية منهارة: المُحافظة الجديدة والتسيير الذاتي.

العلـــوم الإنسانية: لكنَّ هذا النَّقد المؤسَّس على قاعدة فكرية لـــيس مُلائمـــا حقّا من الناحية الساسية فليس في الحركات البيئية فوهرر ولا آية الله ولا بُلشفي...

لـــوك فـــيري: من هنا بالضبط تأتي النقطة الثالثة. لا نستطيع في الواقـــع حـــصر البيـــئة في هذين التيارين. فالنقاش "البيئي-الفاشي" و"البيئـــي-اليـــساري" هو مثال النقاش الخاطئ. هو شكل بيئي ثالث ويمثِّل الاتِّجاه المُهيمِن. إنَّه مطلب فرداني: مُحاربة التلوُّث وحماية البحر الأبيض المتوسِّط والأنواع الحيوانية. هوتأمين نوعية الحياة.

هذه الرَّغبة مرتبطة تماما بالشهوات الديمقراطية المشتركة أكثر من غيرها بين المجتمعات الحديثة. لأجل هذا وعكس توهُّمات البيئيين تجمعُ المجتمعات المُصنَّعةُ النِّسب العالية جدّا لتواجد أنصار البيئة فيها وتحتوي علـــى أضـــعف نسبة تلوُّث. والمفارقة في الواقع هي أنَّ التلوُّث محدود جـــدّا في البلاد الأكثر تصنيعا والأكثر حداثةً، أكثر ممَّا هو عليه في أيِّ بلـــد آخـــر. والهمُّ البيئي هو في العمق مُطالبة بصحَّة جيِّدة. لكنَّ ردَّة الفعـــل الديمقـــراطية هذه المُشترَكَة تماما -فكُلُّنا أنصارٌ للبيئة- مُهدَّدة باِستمرار بـــأن يستولي عليها الخطابان العنيفان اللذان لا يملكان أيّ نمـــوذج. ينتمـــي مُنظِّـــرو التـــيار إلى إيديولوجيات يمينية أو يسارية،

وأنـــصارُها لا يريدون إطلاقا لا العودة إلى الوراء ولا مشاريع التسيير الذاتي. على البيئة أن تجد التعبير السياسي والفكري الذي يناسبها.

العلـــوم الإنـــسانية: أخيرا لنتحدَّث عن دراستكم حول إعادة تشكيل تاريخ الفاعل عبر تاريخ فلسفة الفنّ.

لوك فيري: نُصادف في فلسفة الجمال كلَّ القضايا التي تحدَّثنا عنها. يُبـــيِّن تـــاريخُ فلسفة الفنّ أنَّ الفنَّ مُقدَّس في كلِّ المجتمعات قبل الحداثية أساســـا. ينبغي أن يعكس العملُ الفنيّ علامات دينية تابعة لعالم خارجٍ عن إرادة النَّاس. الفنّ عالَم صغير عاكس لتآلُف كوني، تآلف لا يتعلَّق بالذاتية الإنـــسانية. الفنَّان وسيط بين تآلُف الفضاء أو العالَم الديني وتآلف العمل الـــذي يُنجـــزه ومـــن ثمَّة يبقى بين العالَم الإلهي وعالَم الإنسان. إنَّه ليس شخصية مركزية في الفنّ. حتَّى إنَّه ليست لإسمه أيةُ أهمية.

مـــع ميلاد العالَم الديمقراطي حدث انقلاب كامل لهذه الوضعية. أصبح الفنَّان مبدعا بأتمِّ معنى الكلمة. توقَّف العملُ الفنيُّ عن أن يكون عاكسا لعالَمٍ خارجي ليُصبح تعبيرا عن شخصية فرد استثنائي. في هذه الأثـــناء أصبحت الأصالةُ أمرا مطلوبا. في المجتمعات التقليدية، لا يُثمَّنُ الإبداعُ بل هو على العكس من ذلك ممنوع تماما، يجب التقليد. ندخل في المجـــتمعات الحديثة دائرة التجديد والاختراع الأبدي، دائرة الحركة التي تُميِّز المجتمعات الديمقراطية. الفنُّ التجريدي هو أوجُ هذه الحركة. في أعمالـــه المكـــتوبة يقول كاندينسكي-Kandinsky إنَّه ينبغي تركُ التـــصوير (بمعنى التجسيد-المترجم) للوصول إلى الذاتية الخالصة للحياة الداخلـــية التي كانت محجوبة بتمثيل المظهر الخارجي. نحن هنا في قلب تـــاريخ الذاتـــية. القضية المركزية في علم الجمال الحديث هي المُتعلّقة بمقايـــيس الذوق. لم تواجه الفلسفة القديمة هذه المشكلة، الجميل كان موضوعيا بما أنَّه يعكس شيئا خارجا عن إرادة الإنسان.

يقـــع علم الجمال في مركز قضية التواصل بين الذاتية والجماعي. وبالطريقة نفسها التي ينبغي التفكير فيها في القيمة الكونية للقانون منذ أن أصـــبح من صنع الإنسان، على الفلسفة الحديثة أن تُجيب عن هذا السؤال: كيف نتأمَّل الإجماع حول أعمال ثقافية لَّما تكون مُصمَّمة من فـــردٍ واحـــد لجمهور يعود إلى ذاتيته الخاصَّة إذْ يجعل ذوقَه يتدخَّل في الأمر؟

العلوم الإنسانية: هل يمكن للفنَّان أو حتَّى للسياسي أن يُطالِبَ بأن يُقارَن بأسلافه مثلما هو الحال بالنسبة للفيلسوف؟

لـــوك فيري: لا، لكنَّها رُبَّما ليست علامة أفول هذه المرَّة، لكنَّها نتيجة لفصل مُجتمعنا عن الدِّين. في النظام السياسي مثلا يقول مسؤول عـــن نفسه إنَّه رجلٌ عظيم لأنَّه يُعتبَر تجسيدا لجوهر أعلى من الذاتية، جوهر ديني خالِص. ديغول كان رجلا عظيما لأنَّه يُجسِّد لوحده الأمَّة الفرنسية.

اليوم ليس بإمكان أيِّ شخص سوى إظهار شخصيته. التعبير عن الذاتـــية شـــيء رائع من دون شكٍّ لكنَّه لا يستطيع إطلاقا الإيحاء بهذا الـــنوع مـــن الرّعب أو الاحترام الديني الذي كنَّا نُحِسّ به سابقا إزاء تجسيد شيء ما مُقدَّسٍ.

أجرت الحوار: آنَّا زيسمان–Anna Zisman

العلوم الإنسانية، عدد 18، جوان 1992.

معرفة الذَّات وأخلاق الفِعل

حوار مع بول ريكور1

يُعتبَــرُ بول ريكور أحدَ أهمِّ الفلاسفة المعاصرين. تتمثَّلُ أعمالُه صعبةَ الفهم أحيانا في تأمُّل للفاعِل، وتمسُّ موضوعات متنوِّعة كثيرا مــثل كــتابة التاريخ والسَّرد والأخلاق وتفسير التوراة والتحليل النفسي والسياسة والعدالة.

***

العلــوم الإنسانية: يعود مصدر إحدى تأمُّلاتكم الوجودية إلى مأساة عائلية أثناء الحرب العالمية الأولى.

بــول ريكور: بالضبط. فقد وُلدت سنة 1913 وقُتِل والدي في الجبهة سنتين بعد ذلك. لم نُحِسَّ في بيتنا بنصر 1918 كنصر بل كفترة حِــداد. أصبحتُ بعد ذلك حسَّاسا جدّا تجاه الانتقادات التي مسَّت معاهــدة فرســاي القاســية كثيرا على ألمانيا والمسؤولة في النهاية عن الانهيار السياسي لهذا البلد بما أنَّها طالبته بالاستسلام، وهي المطالبة التي فهِمتُها فيما بعد على أنَّها كانت فعِلا انتحاريا من أوروبا.

---

(1) أستاذ امتياز في جامعات عِدَّة (خصوصا في فانسان وشيكاغو). مدير مجلَّة ميتافيــزيقا وأخلاق. من مؤلَّفاته الحديثة: النقد والإقناع- *La Critique et la Conviction*, Calmann-Lévy, 1995، مــن النصّ إلى الفعل- *Du texte à l'action*, Points Seuil, 1988، حــول السياسي- *Autour du publique*, Points Seuil 1999، (انظر الإطار في الصفحة الموالية).

(توفــي فــي 20 مــاي 2005 فــي شــاتوناي مالابــري، فرنــسا- Châtenay-Malabry في فرنسا. المترجم).

كـــنت في مراهقتي مشدودا إلى حبّ السِّلم المسيحي وخصوصا بـــتأثير من حركة الثلم (Sillon) لـــ مارك سانييه(*)–Marc Sangnier، الـــتي أقنعتني حقّا أن فرنسا كانت مسؤولة عن الحرب العالمية الأولى. بقـــيتُ مُنشدّا إلى هذه الروح المُسالمة إلى فترات متأخِّرة ما يعني أنّني عـــشت هزيمة 1940 كنوع من العِقاب على غلطتي. عندها فكَّرت أنّه بإزاء هتلر ما كان ينبغي نـــزعُ سلاح فرنسا.

غـــير أن نقاشي الداخلي مع روح السِّلم برزت مرَّة أخرى في ظـــروف غير مُتوقَّعة، لدى عودتي من الأسر سنة 1945. كنت قد عُيِّـــنت أستاذا في معهد بروتستانتي صغير هو معهد سيفينول الواقع بـــبلدة شامبون–سير–لينيون/Chambon-sur-Lignon وهي البلدة الـــتي تميَّزت أثناء الحرب بإخفاء عدد كبير من الأطفال اليهود تحت تأثير كاهنين مُقاوِمين غير عنيفين. قادني هذا سنة 1949 إلى كتابة نـــصٍّ بعنوان: الرجل غير العنيف (المُسالِم) وحضورُه في التاريخ–*L'Homme non violent et sa présence à l'histoire*(1). الحرب الباردة هي التي قادتني إلى إعادة التوازن إلى موقفي.

(*) وُلِـــد فـــي باريس في 03 أفريل 1873 في عائلة بورجوازية تلقَّى تربية مسيحية مُـــتعمِّقة وكان تلميذا وطالبا مُتألقا، تحصَّل على ليسانس في الحقوق. تفرَّغ وهو طالـــب لنـــشر مجلَّـــة "الثلم–*Le Sillon*" وهي مجلَّة فلسفية جعلها مِنبرا للتفكير الـــسياسي وكان أصدقاؤه من المُحرِّرين يشكلون دائرة شعرية أدبية صغيرة. كان مُناصـــرا لفكـــرة انـــضمام الكاثوليكيين للنظام الجمهوري التي اطلقها البابا ليون الـــثامن عـــشر. أصـــبحت المجلَّة في نهاية القرن حركة كبرى للتربية والتثقيف الشعبي مع فكرة مُصالحة الطبقات والقوات العاملة مع الكنيسة والجمهورية وهو ما عاد عليها بمباركة من السلطات الكنَسية العُليا في فرنسا والفاتيكان. شارك في الحـــرب العالمـــية الأولى وترقَّى في السِّلك العسكري وقام بمهمَّات وساطة بين الدَّولـــة والـــبابا فتحصَّل على أوسمة وانتُخب نائبا في البرلمان الفرنسي وحظي بمكانة واحترام كبيرين في فرنسا. توفي في 28 ماي 1950 (المترجم).

(1) في: *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955.

حياة وآثار

وُلد بول ريكور في فالانس-Valence سنة 1913. وجد نفسَه يتيما بفقـــده والديه في سنِّي حياته الأولى. تابع دراستَه في ران-Renne حـــيث حصل على شهادة التبريز في الفلسفة سنة 1935 وهي المادة الـــتي درَّسها في ثانويات مُدُن سان بريو-Saint-Brieuc وكولمار-Colmar ولوريون-Lorient. سُجِن في ألمانيا من 1940 إلى 1945. بعـــد الـــتدريس في معهد بروتستانتي، عُيِّن سنة 1948 مُلحقَ بحث بالمركـــز الـــوطني للبحث العِلمي-CNRS. درَّس الفلسفة بجامعة ستراســـبورغ ثمَّ سُمِّي سنة 1956 أستاذا للفلسفة بجامعة السّوربون. شارك سنة 1966 في إحداث كلية نانتير (نانتير-Nanterre، الضاحية الباريـــسية، المترجم). في ماي 1968 دافع عن الطَّلبة المُحتجِّين لكنَّه اســـتقال ســـنة 1970 احتجاجا على أعمال عنف. حقَّق فيما بعد مـــسارا ذا شُهرة دولية في بلجيكا وسويسرا وكندا، وخصوصا في الولايات المُتَّحدة الأمريكية.

أعمـــال بـــول ريكـــور واســـعة وثـــرية جـــدّا. نعـــرضُ هـــنا ثلاثـــة مـــنها وهـــي حديـــثة ثم بعض الكتب التي أثَّرت في الفِكر الفلسفي.

- **النقد والاقتناع-La Critique et la Conviction**

رُبَّما يكون هذا الكتاب أفضل مُقدِّمة لأعمال بول ريكور. ذلك أنَّ المؤلّـــف وهـــو يرُدُّ على أسئلة انقاد إلى مراجعة مساره الشخصي والفِكـــري بأسلوب في متناول الجميع. كما أنَّ التقسيم الموضوعاتي بدل الزَّمني كان تقسيما حكيما.

- **تأمُّل تمّ(؟) سيرة ذاتية فكرية-**

Réflexion faite; autobiographie intellectuelle; Esprit, 1995.

يُقـــدِّم بـــول ريكـــور هنا حصيلة أزيَدَ من ستِّين سنة من التفكير الفلـــسفي. جـــرت إعادة تأمُّل كلّ الموضوعات: الدين والسياسة والأخـــلاق والعدالة والتحليل النفسي والبنوية. معرفة الحدِّ الأدنى في كل مجال من هذه المجالات ضرورية لفهم كلام المؤلِّف.

- **العدالة-La Justice, Esprit, 1995**

مجمـــوعة نصوص مُتنوِّعة عن العدالة الاجتماعية وعن النظام القضائي. يوضِّـــح ريكور مثلا أنّه إذا كانت النهاية القريبة لحكم قضائي هي حلُّ نـــــزاعٍ، فـــإنَّ نهايتَه البعيدة هي الإسهام في السِّلم الاجتماعي وهو ما يُمكِـــن أن يتمَّ بإجراءاتٍ لإعادة الاعتبار. يتحاوِر هنا أيضا مع فلاسفةٍ أمريكيين ومنهم على الخصوص جون راولس ورونالد دووركِن.

- **الـــزمن والقصّة (ثلاثة أجزاء)- *Temps et Récit* (3 vol.), Seuil, 1983-1985**

ربما يكون هذا الكتاب هو المعروف أكثر من غيره من كتب ريكور. يستعرِض فيه نوعين كبيرين من الخطاب السَّردي: التخييل الأدبـــي والنصّ التاريخي. يقلب ريكور الأفكار المُسبقة بتأكيده على أنَّ هناك هوية بِنوية مُشتركة بين التخييل الأدبـــي وكتابة التاريخ.

- **الذّات باعتبارها آخرا- *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990**

يجعـــل بول ريكور "الأنا الأناني" مقابل الذات العقلانية، ينبغي أن يمَّحي الأولُ كي يظهرَ الآخر. لا تُشكِّل الذّاتُ هويَتَها إلاَّ ضمن بنية

تُـــثمِّن مُسبَقا الحوارَ على المونولوج. يجِدُ التشكيل الأخلاقي للفعل أصـــولَه في الـــرغبة في حياة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسَّسات عادلة.

- **عن التأويل. دراسة عن فرويد– *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Seuil, 1965.**

"ما معنى التأويل في التحليل النَّفسي؟" تلك هي نقطة البداية في هذا الكـــتاب. يظهـــر التحلـــيل النفسي حسب بول ريكور بوجهين بالتـــناوُب: "طاقـــة" أي تفـــسير الظواهر النفسية بصراعات قُوَّة. و"هيرمينوطيقا" أي تأويل المعنى الظَّاهِر بمعنى خفي.

- **صـــراع الـــتَّاويلات. دراسة في الهيرمينوطيقا– *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Seuil, 1969.**

مجمـــوعة مقـــالات في موضوعات متنوِّعة ذات إشكالية مركزية: نظـــرتنا ليست مُحايدة إطلاقا وحرَّةٌ تماما في المُسبَق. ومن ثمَّة يمكن إعطاء تفسيرات مُتعدِّدة للعمل نفسه.

العلوم الإنسانية: العنف السياسي هو بالضبط أحد الموضوعات الـــتي تناولتموها في أعمالكم. تُشيرون إلى المفارقة التالية: السياسة مُرعِبَة ومُفيدة في الوقت نفسه.

بول ريكور: أقيم تمييزا بين السياسي–le politique كبنية نشاط مُـــشتَركَة، والسياسةla politique كنشاط يدور حول الحُكم وكيفية الوصول إليه ومُمارسته. يقوم السياسي على توائُرٍ عالٍ بين البحث عن العقلانـــية التاريخـــية الـــتي تُعبِّر عن نفسها أساسا ببناء دولة القانون والاستعمال المحدود للعنف في خدمة السُّلطة.

بتأكيدي على أن العنف السياسي بِنوي لا آتي بشيء من عندي، فمـــنذ قـــرون عديـــدة صرَّح توماس هوبز بانَّ العُنفَ يُسهم في بناء حـــضارات كـــبرى وعلينا من ثمَّة ألاَّ نُصدر فقط حكما أخلاقيا على العُنف. ينبغي أن ننظُر أيضا إلى مردوديته المُخيفة. لكن إضافة إلى هوبز أو ماكيافيللي، المفكّران الآخران اللذان نوَّراني أكثر من غيرهما في مجال علاقـــة السياسي بالعُنف هما عالم الإجتماع ماكس ويبر والفيلسوف إريك وايل.

يتبنَّـــى ويبر نظرة متشائمة عن السياسي وذلك بالتأكيد على أنَّ علاقة السَّيطرة من مُكوِّنات السياسي. بقيت السُّلطةُ بالنسبة له ظاهرة عُـــنف أساســـا حتَّى وإن لم تتوقَّف عن إضفاء العقلانية على نفسها والتحـــضُّر عبر البيروقراطية. الديمقراطية بالضبط تمثّل جُهدا للحدِّ من استعمال العُنف فيما يُسمِّيه "ويبر" الاستعمال الشَّرعي للعنف.

أمَّا إريك وايل فلا يؤكّد كثيرا على العُنف السياسي في حدِّ ذاته بـــل علـــى أنَّ الـــسياسيَّ هو البِنية التي تسمح لجماعة تاريخية باتخاذ قرارات.

سمـــح لي هـــذان المُفكّـــران بأن أُدمِج قضيتَيْ العُنف وعقلانية الـــسياسي لكن دونما تفريع ثنائي. وفيما بعد أعانتني حانًا آرندت على الرَّبط جيدا بين "الرغبة في العيش جماعيا" والسُّلطة والعنف.

العلـــوم الإنسانية: يبدو لي أن هذا التفكير في المفارقة السياسية يُـــصوِّر إجـــراءً مُعتادا عندكم يتمثَّل في إشراك الوضعيات المتناقضة وليس معارضتها بعضها ببعض.

بـــول ريكـــور: هو حقيقة إجراء يمكن مُصادفتُه ثانية في بعض جـــوانب عملي الفلسفي. أعتقد أنَّه من حُسن حظِّي أنَّني كنت دائما خاضـــعا لتأثيرات متعارضة كثيرا. مثلا في بداياتي الفلسفية كنت مُتأثِّرا

كـــثيرا بالوجـــودية المسيحية وبالضَّبط مع غابريال مارسيل وايمانويل مونيـــيه، من جهة، وبالعقلانية الفرنسية من جهة أخرى خصوصا مع جيل لانيو وجيل لاشولييه وجون نابارت فيما بعد.

كذلك، وجدتُ فيما بعد صعوبة في تبيُّن طريقي فيما بين البنوية وفلـــسفة الفاعـــل. ربَّما أحسُّ في الواقع ببعض الانجذاب إلى التعارُض والتناقض. القضيَّة هي ألاَّ تتحطَّم، أن تجد طريقا وسطا لا يكون توفيقا ضعيفا بل موقفا قويا.. لكن فقط قُرَّائي هم الذين بإمكانهم أن يحكموا إن كنت وصلت إلى هذا أم لا.

العلـــوم الإنـــسانية: يكون هذا الضَّغط قويا على الخصوص لَّما تتطرَّقون إلى الفلسفة والدين معا أي في الوقت نفسه.

بـــول ريكور: هذا مثال قوي على هذا التَّصريح المُضاعَف الذي يُمكـــن أن يظهـــر بهـــدوء وصفاءٍ نسبـــي في بروتستانيتي، فليست للبروتـــستانتي تلـــك الإكـــراهات العقدية التي يُحسُّ بها الكاثوليكي. للمواقـــف والوضعيات البروتستانتية عوائق أقلّ تجاه العقلانية الفرنسية الـــتي هـــي مُوافقة بما فيه الكفاية لفلسفة الفاعل. بإمكاني إذن أن أقوم بـــربط في فائدة الفاعل. أقول جيِّدا ربط ولا أقول اتفاق أو تراض أو تفاهم وأقول أكثر من ذلك إنَّني لا أعني إدماجا. إنَّها وضعية تصارعية خفَّت مع التقدُّم في السنّ.

العلـــوم الإنـــسانية: لكـــنَّ وضعيتَكم ليست عادية، بما أنَّكم تُقدِّمـــون نفـــسَكم بروتستانتيا في المستوى الشَّخصي وغنوصِيا في المستوى الفلسفي.

بول ريكور: انا أؤمِن بالله. لكن لن تجِدوا في كلّ أعمالي أثرا أو ظلاًّ لمحاولة التدليل على وجود الله. إنَّني أعتبر نفسي غنوصيا في الفلسفة خـــصوصا لَّما أجد نفسي في وضعية اتخاذ قرار فيما يُمثِّل أكثر الأشياء

حميمـــية لـــدى الإنسان، أي في قضية الوعي الأخلاقي. هناك صوت الـــضَّمير الـــذي يقول لي: "لا تقتُل، لا تسرق" الخ. لكن من يقول لي هذا؟ نستطيع في المستوى الفلسفي أن نضع مكان الإجابة علامة استفهام أو نقاطا مُتتالية وليس علامة أرغن أي علامة سكوت أو فراغ(*).

بالمـــوازاة مـــع ذلك وباعتباري مؤمنا أتلقَّى "Décalogue-الوصـــايا العـــشر الـــتي تلقَّاهـــا ســـيِّدنا موســـى عليه السَّلام" و"sermon sur la montagne-عِظـــة فوق الجبل"(**) التي تُحيلُني إلى كلمـــة تـــأتي مـــن نقطـــة بعـــيدة عنِّي جدًّا. كلٌّ هذا مُتنافِر ابيـــستمولوجيا لكنَّه مُتقارِب من الناحية الوجودية ويلتقي في نفس النتيجة أو ينتهي إليها.

العلوم الإنسانية: كثيرا ما يراوِدُنا الإحساس بأنَّ أعمالَكم هي إجابات عن أعمال الآخرين.

بـــول ريكور: صحيح تماما. إنَّها نوع من حوار كبير مع أولئك الـــذين يفكِّرون بطريقة أخرى مُختلفة عن طريقة تفكيري. وأكثر من ذلـــك، هو صحيح لأنَّني درَّستُ طيلة ثلاث وعشرين سنة في أمريكا وكـــان لي حظٌّ اكتشاف كثير من الأعمال غيرِ المعروفة في فرنسا التي كانت قد انغلقت على نفسها بشكل مُخيف، من ذلك مثلا أنَّ كتاب "*Théorie de la justice*-نظـــرية العدالـــة"، وهو الكتاب الأساس لفيلسوف السياسة جون راولس لم يُترجَمْ إلى الفرنسية إلاَّ بعد عشرين

(*) point d'orgue-علامـــة تدلُّ على الإطالة خاصَّة بآلة الأرغن، آلة العزف التـــي تُصاحِب الأناشيد الدينية في الكنائس أثناء الصَّلوات. وهي هنا بمعنى إطالة الصَّمت، أي الفراغ في نهاية الأمر-المترجم).

(**) عظة ألقاها السيِّد المسيح عليه السَّلام على تلاميذه فوق الجبل وذكر أثناءها الطـــوباويات الثمانـــية، وفلـــسفيا تعني كلمة Sermon الفرنسية كلَّ خطاب أخلاقي طويل ومُملٍّ وتقابل في كلامنا العادي لفظة عِظة. المترجم.

سنة من صدوره. وتبدأ حاليا وبصورة مُحتشَمة ترجمة كُتُب مُنظِّر الحقوق والقانون رونالد دووركِن. هكذا سمح لي هذا الحِوار الذي أشـــرتم إليه بالإسهام في تعريف الجمهور الفرنسي بهؤلاء الكتَّاب. لعبَتْ تيارات فلسفية أخرى هذا الدَّورَ نفسَه عِندي، أي أن أعمل وأرى نفـــسي مـــن الخـــارِج، وهـــو بصورة خاصَّة حال الفلسفة التحليلـــية. ولأنَّـــه كان لي دائما شيء من الإعجاب بالتناقُض فقد شـــعرتُ بنفسي مرتاحا تماما مع الأفكار المُعارِضة، ذلك أنَّني أقول لنفسي حينها: "ماهو المشكل الذي تُسبِّبُه لي؟ ما الذي تُجبِرني على تغييره؟" لكنِّني أقبل جيِّدا أنَّه بالإمكان فِعلُ الأشياء بطريقة أخرى. حالـــة أخـــرى مُخالفة تماما وهو صديقي الفيلسوف ميشال هنري الذي لا يُشيرُ إطلاقا إلى أيِّ أحدٍ في كُتُبِه. يقول: "أمشي، وأتقدَّم إلى الأمام في طريقي".

العلوم الإنسانية: فرويد هو أحد المُفكِّرين الذين واجهتموهم. تُبدون اهتمامكم بأعماله وفي الوقت نفسِه تُسجِّلون اختلافكم.

بـــول ريكور: طرح فرويد للنَّظر بصورة جذرية الإيمان بتحكُّم الفاعل في ذاته. كان يتحدَّث عن ثلاثة جروح للنرجسية الإنسانية: مع غاليليو اكتشف الإنسان أنَّه ليس في مركز العالم، ومع داروين أنَّه ليس في مركز الحياة، ومع فرويد أنَّه ليس في مركز نفسيته الخاصَّة به. اقتربُ مـــن فـــرويد بمعنى أنَّني عارضت مُبكِّرا فكرة انَّ الإنسان يعرف نفسَه بطـــريقة آنـــية وشفَّافة، لكنَّني واجهت بقوة في نفس الوقت التحليل النفـــسي مـــن أجل استعادة رؤية للفاعل تكون قد عبرت امتحان هذا اللاوعي لذاته حقيقة.

قـــادني هـــذا من جِهة أخرى إلى تغيير المفردة المُستعمَلة بما أنَّني أســـتعمل اليوم كلمة "الذات" بدا الـــ "أنا" أو "الفاعل". اخترت هذه

الكلمة: الذات، لأنَّها طبيعيا في وضعية الفضْلة (نحويا، المترجم)، وكما تُوضِّـــحه الجملُ التالية: "همُّ الذَّات"، "معرفة الذَّات". الذَّات دائما في موضـــع تلقِّي الفعل فهو موجود دائما في الدرجة الثانية، بما أنَّ الدَّرجة الأولى هي المُرور من الخارج.

العلـــوم الإنسانية: التقاؤكم بالتحليل النفسي لم يتمَّ عبر تجربة العلاج أو قراءة الكتابات العيادية ولكنَّه تمَّ فقط عبر قراءة النصوص النَّظـــرية لفرويد. يقود هذا إلى قضية أكثر عمومية تتعلَّق بتأمُّلاتكم في الكـــائن البـــشري الذي يُشكِّل أحدَ موضوعات تفكيركم، لكن يبدو أنَّكم تنحصرون في تحليل تجريدي كثيرا.

بول ريكور: معكم حقٌّ تماما فيما يتعلَّق بالتحليل النفسي. ثمَّ إنَّني اعتـــرفتُ أنَّني أعطيت كثيرا من الأهميَّة لنصوص فرويد النظرية و لم أمُرَّ بتجربة التحوُّل فقد بقيت على ضفاف التحليل النفسي.

لكن أودُّ أن أردَّ على انتقادكم العامّ كثيرا بطريقتين. بداية أتصوَّر العمـــل الفلسفي عمل صُنعٍ للمفاهيم، وهو ما سمَّيتموه تجريدا. عبارة صنع المفاهيم بالنسبة لي ليست سلبية بل على العكس من ذلك بما أنَّني مُتـــيقِّن بأنَّهـــا خدمة أساسية بإمكان الفيلسوف تقديمُها. إنَّها بالضبط مُـــساعدة للمختـــصِّين علـــى صـــنع المفاهيم بشكل جيِّد في ميادين اختصـــصاهم، والبـــناء الجـــيِّد للمحاججة. وهكذا لما تكون للكلمة الـــواحدة معانٍ متعدِّدة ينبغي الحذر من انـــزلاقات مفاهيمية والسَّهر علـــى توضيح بأيٍّ المعاني نأخذه في السياق الحالي. وهو ما أوضِّحه في كـــتاباتي الحديثة جدا وخصوصا في كتابـــي عن العدالة[1] الذي أحلِّل فيه مسار مفهوم المسؤولية ضمن مصطلحات أخرى.

(1) Le Juste, Esprit ; 1995. –العادل.

ردِّي الـثاني علـى اتهامكم لي بالتجريدية، هو التَّأكيد على أنَّ كُتُبـي عـن الأخلاق مُوجَّهة أساسا نحو فكرة الحكمة العملية، أي اتخاذ القرارات في وضعيات فريدة. إنَّه كلُّ المسار من الضابط أو المعيار إلى القرار الفريد بواسطة المداولة وتقليب الأمر. وأعطي أمثلة لما أسمِّيه "مأساوي الفعل أو المأساوي في الفعل" حيث آخذُ مأخذَ الجدِّ فكرة أنَّ الصِّراعَ هو بُعدٌ لا يمكن تحجيمُه في النشاط الإنساني. لنَأخذْ مثلَ ربِّ العمـل الطـيب في معاملة عُمَّاله كما كانت عليه الموضة في الماضي والذي يحرص على علاقات أبوية معهم لكن يمنعهم من الانتظام في نقابة. بيـنما يُشجِّعُ وجودُ النقابة على وجود صراع مُبدِع مثلا في مجال حساب أوقـات عمل النساء وأوقات حياتهم العائلية. يمكن أن ينتُج عن هذا اتفاق مهمّ وينبغي ألاَّ نخلط بين الاتفاق والتساهُل. إنَّه نتيجة تفاوُض.

لـنلاحظْ بالمناسبة أن التفاوُض لا يأتي في فرنسا أحيانا كثيرة إلاَّ عقِـب مـواجهة: "أجبركم على التفاوُض"، الألمان على العكس من ذلك، هم مُتعوِّدون على التفاوُض منذ البداية بين أرباب العمل والنقابة مثلا أو بين الدولة والمجتمع المدني.

تحـدَّثت عن صِراع المصالح، لكنَّ طابع عدم تحجيم الصِّراع أو عـدم القدرة على اختزاله في النشاط الإنساني يوجد أيضا في صراعات المعتقَدات واليقينيات وحتّى في صراعات الواجب[1].

العلـوم الإنـسانية: ماذا يمكن أن يكون إسهام الفيلسوف في مُواجهة "مأساوي الفعل" الذي أشرتم إليه؟

بول ريكور: هناك مستويات عِدَّة لتدخُّل الفلاسفة، وأتقبَّل تماما أنَّ الفلسفة تُمارَسُ في المقاهي في باريس وأماكن أخرى. إذا استخلص

---

(1) الذات باعتبارها آخرا– *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

منها الناس شيئا ما فهو أمرٌ حسن. هو على نحوِ ما كان يفعلُه سقراط. لكن فيما يخُصُّني أنا حريص على المُحاججة المُتحكَّم فيها. أعتقد أكثر فأكثر أن زمن الفلاسفة المُحامين أو القُضاة -وكان آخرهم سارتر- قد انتهى. نحن أكثر فاعلية لمَّا نشارك في التأمُّل في مجموعات مُتعدِّدة الاختصاصات. كان لي في السَّنوات الأخيرة حظُّ العمل مع ثلاث مجموعات مُتشابِهة. والواقِع أن العدالة -وبالأخصّ الجزائية- والطبّ والتاريخ هي ثلاثة ميادين تُجبر على استعمال مُداولة محكومة بمنطق الاحتمال وليس بمنطق الدَّليل للوصول إلى قرار واضح.

العلوم الإنسانية: هل بإمكانكم شرح هذا الجانب من عملِكم؟

بول ريكور: في ميدان القضاء ركَّزت على ما يُسمِّيه القانونيون الأمريكيون "الحالات الصَّعبة-hard case"، أي الوضعيات غير المعروفة سابقا والتي ينبغي اختراع حلول لها، لكن انطلاقا من مداولة معقولة. وهي مثلا حالة الدَّم المُلوَّث والبقرة المجنونة اليوم.

فيما يتعلَّق بالمجال الطبي أعمل مع أساتذة في الطبّ وأطباء باحثين، وأطبّاء عيادة على الكيفية التي يمكن أن يتمَّ بها المرور من الأخلاقيات إلى قرار واضح مُتَّخَذ بوعي. بمناسبة حالات مُحدَّدة ومنها حالة الأشخاص الذين هم في نهايات حياتهم، نُفكِّر سوية في الطريقة التي نُسيِّر بها هذه الوضعيات بوعي ودون خيانة أخلاقيات الطبّ. صُدِمت في بعض المرَّات برؤية كيفية المرور من مرحلة استبسال عِلاجية إلى مرحلة موت هادئ أو قتل رحيم مُستسلِمة.

يظهرُ مأساوي الفعل بصورة خاصَّة في بعض الوضعيات التي لا نكون فيها أمام الاختيار بين الخير والشرّ ولكن أمام الاختيار بين السيِّء والأسوإ. لِنأخُذ مثلا التشريعَ الخاصَّ بالإجهاض. يُستحسَنُ في

بعـــض الظُّروف أن تُجهِض امرأةٌ حملَها على أن تُحطِّم حياتَها وربَّما حـــياةَ طفل. قانون سيمون فايل يستند بالضَّبط إلى رفض الأسوإ الذي كـــان الإجهـــاضَ السريَّ المخالفَ للقانون. الأطباء الذين يُمارِسون الإجهاضَ الطَّوعي هم رُبَّما غير سُعَداء بذلك، ويُفضِّلون من دون شكٍّ مُصاحبَة عملية وِلادة. لكنَّ عدمَ فِعله يمكِن أن يؤدِّي إلى نتائج وخيمة أكثر من حالة الضَّيق به الحالية.

الوضـــعية الواضـــحة الثَّالـــثة التي أنا بصددها حاليا هي الحكم التاريخـــي، أي تفسير الظواهر الكبرى مثل الشمولية. نستطيع مثلا أن نتـــساءَلَ عـــن وجـــود فرادةٍ مُتميِّزة لمعسكرات الاعتقال في الاتحاد الـــسوفياتي سابقا (الجولاج-goulag) أو إبادة اليهود، أو على العكس إن كان هناك صنف كبير هو الشمولية التي تتمظهر بأشكال عدَّة. من جهـــتي دعَّمت دائما فكرة أن حُلول الشرّ هو في كلِّ مرَّة فرادةٌ وتميُّز. ليس هناك نظام عامّ ومتكامِل للشرّ يُمكن جمعُه، ولكن ظهورٌ مفاجئ لشرور لا يُمكن مقارنتُها بعضُها ببعض.

العلـــوم الإنسانية: هناك منذ سنوات نقاشٌ مُهمٌّ عِند المؤرِّخين الألمـــان حول أصل إبادة اليهود. أنصار الأطروحة "القصدية" يرون أنَّ التَّخطـــيط للإبـــادةِ كـــان مُسبَقا من هتلر منذ البداية. أنصار الأطـــروحة "الوظيفية" يرون على العكس من ذلك أنَّ مسارَ العملية اكتمل بالتدريج لكن دون قصدٍ واضح منذ البِداية.

بـــول ريكـــور: ألتحقِ في هذا النِّقاش بوضعية المؤرِّخ صول فـــريدلاندر الـــذي دافع عن وضعية ثالثة: الأطروحة "التدرُّجية". بالنـــسبة لـــه هتلر كان مُصابا بالبارانويا (انفصام الشَّخصية) منذ الـــبداية لكـــنَّه نجح في إخفاء هذه الحالة بمهارة فائقة وهو ما سمح بانتخابه. لكن بمجرَّد أن خسِر المعركة ظهرت بارانويتُه للعيان. وقد

أصبح على ما كان عليه تدريجيا بصورة ما. ومع أن جريمة أوشويتز غير مفهومة في المستوى الأخلاقي، فإنَّه بإمكان المؤرِّخ - بل عليه - توضيحُ تدرُّج تكوُّنِها.

العلوم الإنسانية: تأمُّل الشرّ حاضر بقوة في أعمالكم. لكن في العمق، ما هو الشرّ، هل هو إحساس موجود في أعماق الإنسان، أم هو بِنيات استبدادٍ اجتماعي، أم شيء آخر؟

بول ريكور: أنا كانطي كثيرا في معرفة أنَّ الشرَّ جذري حقيقة لكنَّه أقلُّ جذرية من طيبة الإنسان. يُعارِضُ كانط بين "التوجُّه نحو الخير" الذي هو إحدى مكونات الإنسان و"النزوع إلى الشرّ" الذي يظهر باعتباره مُكوِّنة مُكتسَبَة. من هنا نستطيع القولَ إنَّ الشرّ جذريٌّ، لكن ولأنَّنا لا نستطيع وضع اليدِ على بداياته فهو موجودٌ دائما ولا نستطيع سوى مُلاحظة مظاهره. ومن أكتشافات القرن العشرين الكُبرى أنَّ الثقافة لا تحمي من البربرية.

العلوم الإنسانية: لقد تطرَّقنا إلى جوانب كثيرة من كتاباتكم مسَّت ميادين اللغة والسياسة والتاريخ والعدالة والدين الخ. ألا يُمكن أن يكون اتساعُ مجالات تأمُّلكم نقطة ضُعفه؟ والواقع أنَّ الوضوح العام لأعمالكم ليس أمرا بديهيا. هل يقودُنا خيطٌ ما، أم هل لكلِّ كتاب من كُتُبِكم استقلالُه الخاصّ؟

بول ريكور: بالضبط لكل كِتاب موضوع مُتميِّز. لكن من جهة أخرى كلُّ كتاب جديد يأتي من شيء يبقى من الكتاب السابق، هو في كلِّ مرَّة تنظيمٌ -نوعا ما- للبقايا. في كتابي الأول "من الإرادي إلى اللاإرادي-*Du volontaire à l'involontaire*"، لم أتحدَّث عن الإرادة السيِّئة. أصبحت عندئذ موضوع الكتاب المُوالي والذي عنوانُه "رمزية الشرّ-*Symbolique du mal*" لكنَّني قلت لنفسي إنَّ لفرويد

في الموضوع نظرية مُعاكِسة فكتبت إذن دراسة عن فرويد عنوانُها "عن الـــتَّأويل-*De l'interprétation*" لكنَّ نُقطة البدء كانت استعمال منهجـــية مُعاكِـــسة لمنهجـــية فرويد، ومن ثمَّة الكتاب الموالي "صِراع التَّأويلات-*Le conflit des interprétations*" الذي يُوازي مُواجهتي مع فرويد بمواجهتي مع البِنوية. كان جوابـــي على البنوية هو القول بـــأنَّ اللغـــة لا تُعبِّر عن نفسها فقط في شكل أدلَّة مُهيكَلَة، لكن بإمكانهـــا تـــرك مكـــان للإبـــداع ومن ثمَّة كتاب "الاستعارةُ الحيَّة-*La Métaphore vive*". لكنَّ الاستعارةَ شيء مُشفَّر كثيرا بما أنَّها جزء مـــن البلاغة، عندها تساءلت إن لم يكن هناك نوعٌ من دليل راق للإبداع في حدِّ ذاته وعمَّا إن لم يكن هناك مجال يمكنُ التأكُّد فيه من هذا الأمر أحـــسن ممَّـــا هو عليه الحالُ في الإستعارة. وهو بالضبط ما يجري في الحكاية، الأمرَ الذي قادني إلى كتابة "الزمن والقصَّة-*Temps et Récit*". والحـــالُ أنَّ هناك توازٍ بين الابتكار الدَّلالي في مستوى بنيات الخطاب الخـــاصِّ بالقـــصَّة والابـــتكار الـــدَّلالي في النِّظام القِياسي الاحتمالي للاستعارة. وهو ما دعاني إلى إعادة التذكير بكلِّ هذا وتلخيصه فقلت في نفسي "ما الذي صار إليه الفاعل؟-*Qu'est devenu le sujet?*". دفعني هذا التساؤل إلى كتابة "الذات باعتبارها آخرا- *Soi-même comme un autre*" حـــيث أحلِّل مجالات الخطاب والفعلِ والسَّردية قبل شرح وتوســـيع قلـــيل من "أخلاق" تُغطِّي اكتشاف القدرات التي تجعل من الإنسان ذاتا "قادرة أو كفؤة". ينفتِح عندئذ المجال الأنطولوجي للكائن مـــثل الحـــركة والمعاناة، ممَّا يسمح بوصف الإنسان بأنَّه كائن مُتحرِّك ومُتألِّم أو مُقاسي.

بإمكـــانكم أن تتحقَّقوا إذن من أنَّني تناولت موضوعات مُتنوِّعة كثيرا في كتاباتي، غير أنَّ كُتُبـــي متوالِد بعضُها عن بعض.

العلوم الإنسانية: نشرتم مؤخَّرا كتابين يمثّلان ابتكارا غير مُنتَظَرٍ تقريبا بما أنّكم تكشفون النِّقابَ لأول مرّة عن بعض جوانب حياتكم الخاصَّة. هل يتعلّق هذا الأمر بتطوُّر شخصي؟

بول ريكور: الواقع أنّني لست مصدر فكرة هذين الكتابين بل هما ثمرة اقتراحات قُدِّمت لي. كتاب "تفكير تمَّ-*Réflexion faite*" هو النَّسخة الفرنـــسية من كتابٍ طلبه منِّي ناشر أمريكي لسلسلة عنوانُها "مكتبة الفلاسفة الأحياء-*The Library of living philosophers*". أمَّا فيما يخصُّ الحِوارَ المُطوَّل "الفلسفة والاقتناع-*La Critique et la Conviction*" فمصدره ببساطة أيضا هو أنَّ رئيسي تحرير "مجلَّة الميتافيزيقا والأخلاق-*Revue de métaphysique et de morale*" فرانسوا آزوفي ومارك دولـــوناي وهمـــا صديقان أيضا اقترحا عليَّ بصفتي مديرَ المجلّة إجراء حوارات تكون شخصية بعض الشيء أكثر من حِوار الكتاب السَّابق. وحتى وإن كنت لا أذهب دائما إلى حدِّ الاعتراف، إلاَّ أنَّ هناك أحداثا جرتْ في حياتي خطيرة إلى درجة أنّني لا أستطيع ألاَّ أتحدَّث عنها وأعني علـــى الخصوص حادثَةَ انتحارِ أحد أولادي الذي هو بمثابة جُرحٍ كبير لـــزوجتي ولي شخـــصيا. لكنَّني لا أتحدَّث عن هذه الحادثة إلاَّ ضمن الحدود التي أثَّرت فيها هي والحِداد الذي صاحبها في تفكيري الفلسفي وتأمُّلي الدِّيني.

أجرى الحِوار: جاك لوكومت

(العلوم الإنسانية، عدد 63، جويلية 1996)

كيف نُفسِّر أفعالنا وأفكارَنا؟

في "عن التأويل، دراسة عن فرويد" الكتاب المنشور سنة 1995، يُقيم بول ريكور مُواجهة بين فلسفة الفاعل والتحليل النفسي الفرويدي. تنظُرُ فلسفةُ الفاعِل (أو الفلسفة الانعكاسية- التي يُعدُّ ريكور وريثَها، إلى الفاعل ككائن واعٍ حامِلٍ لإرادةٍ ولمشاريع، منحته الطبيعةُ وعيا لذاته. معرفة الذَّات تنطلِق من عملٍ تأمُّلي انعكاسي في التأويل الذَّاتي. تلك هي المُهِمَّة الأكثرَ رقيا للفلسفة: التحليل الذَّاتي للذات: لأفعالها، لأفكارها، لإرادها، لمعتقداتها الأخلاقية، الخ... من أجل جعلها واضحة بالنسبة لها. هذا النوع من التحليل هو الذي دشَّنه ديكارت في كتابه خطاب الطريقة. وكما يقول بول ريكور: "القضايا الفلسفية التي تراها الفلسفة الانعكاسية أكثر جذريةً تتعلّق بإمكانية فهم الذَّات باعتبارها فاعلا لعمليات المعرفة والإرادة والتقدير الخ. التأمُّل هو فِعلُ العودة نحو الذَّات هذا، الفِعل الذي يستعيدُ الفاعلُ بواسطته في وضوحٍ فِكري ومسؤولية أخلاقية، المبدأ المُوحِّد للعمليات التي يتوزَّع بينها وينسى نفسَه كفاعل." (من النصِّ إلى الفعل- *(Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, 1968*.

التحليل النفسي والهيرمينوطيقا

لكن ما هي قيمة مشروعٍ فلسفي انعكاسي كهذا إزاءَ النظرية الفرويدية؟ نعرف أنَّ الأفكارَ الواعية بالنسبة لفرويد هي التعبير عن قُوَّة غير واعية، عن الـ "هذا" الذي تكون أسبابه العميقةُ ذات الطبيعة الجنسية أحيانا كثيرة، خفيَّةً عن الفرد. اخترع فرويد منهجية لفكِّ شفرة اللاوعي بقراءة الأحلام وكلمات الفكر والأفعال الفاشلة

الـــتي لا تُحقّق المرجُوَ منها والجمعيات الكلامية الحرَّة.. حلُّ شِفرَةِ المعـــنى الظَّاهـــر (كلام الفاعل) لتحديد المعنى العميق، ذاك هو دورُ التحلـــيل. عمـــل التفسير هذا -الذي يهدف إلى العثور على المعنى العمـــيق الذي يختفي وراء كلمة أو جملة- يُقابِل ما يُسمِّيه الفلاسفةُ "هيرمينوطـــيقا أو تأويـــل". إنَّه العمل نفسُه الذي يقوم به مُفكِّرو الأديان الذين يبحثون عبر التَّأويل عن المعاني العميقة لكلمات وآيات تتـــضمَّنها النصوصُ المقدَّسةُ. و"هكذا يتَّضِح محلُّ التحليل النفسي في الدائرة الكبرى للغة: إنَّه في الوقت نفسه محلُّ الرموز أو المعنى المُزدوَج والمحـــلُّ الذي تتصارعُ فيه مختلف أنواع التفسير. سنُسمِّي هذا المحلّ (...) مـــن الآن فـــصاعدا: الحقل الهيرمينوطيقيي/التأويلي. وسنعني بالهيرمينوطـــيقا دائما: نظرية القواعد التي تتحكَّم في تفسيرٍ ما. أي تأويـــلُ نـــصٍّ فـــريد أو مجموعة رموز قابلة لأن تُعتبَرَ نصّاً (...)". (عن التَّأويل-*De l'interprétation Essai sur Freud"* .

مثال: رمزية اللَّطخة

الحقـــل التأويلـــي/الهيرمينوطيقي" هو إذن حقل فكّ الرموز التي هي مـــزدوجة المعـــنى عادة. هكذا يأخذ بول ريكور على سبيل التمثيل عبارة "الشرّ" والخطيئة والخطإ التي تُعبِّر عن نفسها عند الفاعل أحيانا برمـــزية لـــ "اللطخة" و"الشوهة" والقذارة. عندئذ يمرُّ خلاصُ الفرد من أخطائه عبر رمزية للتطهُّر، للغسيل.." هكذا تشيرُ صورة اللطخة -الـــتي نـــزيلُها، نغسلها، نمحوها- في شكلها القديم: الاعتراف، إلى القـــذارة بالمماثلـــة كوضعية مُذنبة في المقدَّس. أن يتعلَّق الأمر بتعبير مجـــازي، العبارات والسلوكيات المُقابلة للتطهُّر تؤكّد ذلك إلى حدِّ التـــنافُس. لا يُختَـــزَل أيٌّ من هذه السلوكيات في تطهُّر جسماني:

يُحيلُ كلٌّ منها إلى الآخر دون إهدارٍ لمعناها في حركة مادِّية: الحرق أو البُصاقُ أو الطَّمر/الإخفاء أو الغسيل أو الطَّرد سلوكيات تتعادلُ أو يحـــلُّ كلٌّ منها محلَّ الآخر مع الإشارة في كلّ مرَّةٍ إلى شيء آخر، أي إلى بعثِ الطَّهارة كاملة وإعادة إحيائها".

المُـــشكلة الـــتي تنطرح عندئذ هي شرعية هذا التفسير أو ذاك. إذا كانـــتَ الـــصِّيغةُ أو العـــبارة اللغوية أو الحركة أو الرمز ذات معنى مزدوج دائما ما الذي يؤمِّن لي صلاحية هذا التَّأويل ضِمن تأويلات أخرى؟

صراع التأويلات

كـــلُّ هذا هو تأمُّلات بول ريكور في "عن التأويل-1965" ثمَّ في "صـــراع التأويلات-1969"، ثمَّ أخيرا في "من النصّ إلى الفعل، دراسة في الهيرمينوطيقا-1986". "سينصبُّ البحثُ النَّقدي على الحـــقّ في الـــبحث عـــن هـــذا المِعـــيار الدلالي للرمز في البِنية القصدية/التمثيلية للمعنى المزدوج، وعلى الحقِّ في اعتبار هذه البنية الـــشيء المُفضَّل في التأويل." (عن التأويل). التأويلات المُتعدِّدة للمعاني الخفية في خطاب ما أو كلمة ما تحيل شفافيتَهُ وهْما. لهذا فإن معرفة الذَّات التي تمرُّ دائما عبر كلمات أو رموز أو نصوص لن تكون أبدا شفافة وطبيعية وغير غامضة حقيقة: "النتيجة الأكثر أهمية هي أنَّه وُضِع حدٌّ نهائي تماما للمبدإ المِثالي الديكارتي (...) في شفافية الفاعل بالنسبة لذاته" (من النصّ إلى الفعل، دراسة في الهيرمينوطيقا ج2).

الوجوه الحالية في الفِكر

جون ميشال بيسنييه

انتهـــى عـــصرُ النُّظُم الشرحية الكُبرى، لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ الفلاســفة قد تخلّوا عن التفكير. بعضُهم يستكشِف حواف ما بعد الحداثة وبعضُهم الآخر يتورَّط في مشاكل المدينة، البعض يستعيدون دروب الحِكمـــة القديمـــة.. والبعضُ الآخرُ يُصاحبون أسئلةَ العِلم المُعاصِر.

***

هـــل دقَّـــت ساعة انتصار الحِكمة في نهاية القرن هذه؟ على كلّ حـــال تسهُل كثيرا الإحاطة بمعنى لقب الفيلسوف في عصرِنا الحالي. في الماضـــي كان المُبرَّز قبل كلّ شيء أستاذا في الفلسفة وعندما يكون قد كتب شيئا يُسمَّى مؤرِّخ فلسفة أو دارِس. أمَّا صفة الفيلسوف فيُحتَفَظُ بهـــا للكُـــتَّاب الـــذين يحظـــوْن بالتقديس أمثال إيمانويل كانط وآرثر شـــوبنهاور أو جون بول سارتر ويُحتفَظُ بها أيضا عند الاقتضاء لبعض الكتاب المُعاصرين الذين كانت كتاباتهم موضع درس وتحليل جامعييْن، أمـــثال جـــاك دريدا وميشال فوكو أو جورجن هابرماس. لا شكَّ أنَّ العـــصر لم يعـــد عصر تواضُع إذْ لم يَعُدْ أحدٌ يتحرَّج من تسمية نفسه فيلـــسوفا حـــتى وإن كان مندوب مبيعات في شركة أو مُتخصِّصا في تنظيم العلاقات الإنسانية أو مهندِسا خبيرا في تقنيات الإعلام أو رجل ديـــن يشتغل في المجال الاجتماعي. والمفارقة هي أنَّ الجامعات وكليات الآداب هي التي لا يوجد بها عدد كبير من الفلاسفة...

قبل أن نأسف لتدنّي قيمة لقبٍ ما كان يُعطى في السّابق إلاّ بعد عُمـــر طويل مُخصَّص للقراءة ومُلازمة الأساتذة، ينبغي الاعتراف اليوم أنّ "الفلسفة الحِرفية" -فلسفة أساتذة الجامعات- قد اتَّخذت ألف وجه (انظـــر الإطـــار في الصفحات الموالية)، مادامت قد ساهمت في انحلال سُـــلطتها بسماحها بأن تؤتى من كلّ جانب. بتعيينه جون بول سارتر "آخـــر فيلـــسوف"[1] ســـجَّل آلان رينوت نهاية الأستاذيات القديمة، أســـتاذية فريديـــريك هـــيجل وادمـــوند هوسرل ومارتن هايدجر، والتـــصورات العامَّـــة للعالَم. يعني هذا أنَّه عِوض الفلسفة اليوم، يبذل الـــبعضُ كلَّ ما في وُسعه لالتقاط الفُرص هنا وهناك للتأمُّل، أو يغتنمُ الأسباب التي تُمكِّنُه من قول رأي أو أمل في الوضع الإنساني في ترابط وتناسق. ينطرِح السؤالُ إذن بمقدار ما يُكرِّس جمهور المُثقَّفين في أيامنا هـــذه البعضَ على أنهم فلاسِفة، فمن هم هؤلاء؟ ودون أن نـــزعُم أنَّنا بصدد التحقيق في الوضع أو الإجابة عن السؤال السَّابق (هو، من هو؟) يمكننا أن نصِف بعض الوضعيات المُميِّزة لمُفكِّري اليوم.

ورثة أحداث 1968

طريقة أولى في التفلسُف تتمثّل في التأمُّل ضِمن دائرة أولئك الذين أعطـــوا لـــــ "فلسفة 1968" صورتها (حسب التَّعبير المُكرَّس من لوك فـــيري وآلان رينوت) والتي كان من أبرز أعيانها ميشال فوكو ولويس ألتوسير وجيل دولوز وجاك دريدا وكلود ليفي ستراوس.

يمكـــن لـــبعض فلاســـفة اليوم أن يعتبروا أنفسَهم تلامذَة لهؤلاء المُفكّـــرين الكبار وإن كانوا يرفضون صِفة الورثة. وهم في هذه الحالة

(1) كتاب صدر عن دار النشر Grasset سنة 1993.

فلاســـفة لأنَّهم أحسنوا تلقّي دروس المُعلّم والانصراف عنه دون تمزُّق ودون فظاظـــة أو جفاء. وهكذا اعترف البعضُ بفضل ألتوسير عليهم ليس لأنَّه علَّمهم تخليصَ العِلْم من الإيديولوجيا بل لأنَّه جعلهم يقرأون ســبينوزا ويفكّـــرون فيه وحوله، هذا المُفكّر الحكيم الذي يدعو إلى مقاومـــة غشٍّ ودجل السُّلطات. فلاسفةٌ آخرون يلاحقون بمعيَّة جيل دولوز آثار "إزالة الصِّبغة الإقليمية–Déterritorialisation" التي جاءت بها تكنولوجيات الاتصال. تُضفي أرمادةُ المصطلحات التي صاغها جيل دولـــوز وفيليكس غتَّاري على التكنولوجيات الجديدة بُعدا فلسفيا لم يكـــن مُنتَظَـــرا، ومنها: إلغاءُ المكان والزمان المُرتبط بالسُّرعة المُحصَّلَة بتـــبادل المعلـــومات وتعدُّد الصُّوَر التي تعِد بها الرقمية وإنشاء الحقيقة الإفتراضية، الخ.

جـــاك دريـــدا نفسه يُلحقُ أحيانا –في السياق الفِرنسي– بفِكرٍ نقْـــدي، فتفكـــيك الذَّاتـــية و"الاختلاف"[1] موظَّفان حاليا لوصفٍ السيرورةً التي لا هدفَ لها والتي تُترجِمها التقنية السَّائدة التي يرى فيها هايدجر آخرَ وجه للميتافيزيقا.

من جهتهم يرفُض منافِسو فرانسوا ليوتار بكلّ الطُّرق موضوع مـــا بعد الحداثة. إذا كانت المجتمعات ما بعد الحداثية تتميَّزُ بتحطُّم "الحكايـــات الكبرى" يبقى إذن تكريسُ الجُهد للفكر الإستراتيجي الـــذي يُسجِّل تبعثُر الكليات القديمة للانفتاح على تفاوُض غير قارٍّ دائما بين الذَّات والآخر، والمُماثِل والمختلِف. في فلسفة كهذه يلمع بـــسهولة نجمُ المديح المُهلّل لفقدان المعنى. أو أيضا الاتجاه إلى تأمُّل أخلاق لا أساس لها. نحتفظُ من الأعمال الأخيرة لليوتار بدعوته إلى

---

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

"الشهادة على المختلف" لفهم الشيء الذي يُشكّل كلَّ فرد باعتباره مُتلقّي القانون الأخلاقي، وللتفكير في تأسيس جماعة قادرة على مقاومة النزاعات.

هذا خطٌّ مُميِّز ونقطة التقاء لعدد من فلاسفة اليوم: رفض النُّظُم التي أفرزها التقليد الذي بلغ أوجه مع هيجل، والطُّموح لتكريس الحقِّ في الاختلاف والغيرية(*). استطاع اكتشاف إيمانويل لوفيناس والإحالة إلى نموذجٍ فيلسوفٍ يقوم على أسبقية الآخر (وليس أسبقية الهوية) إنعاشَ الأذهانِ الأكثر اختلافا. بالنسبة لبعضهم انغلق الموضوع الهايدجري "نهاية الفلسفة" على تورُّط في الكتابة والفضاء الأدبي كما انغلِق على الأخلاق إن لم نَقُل على اللاهوت.

أخيرا عندما يتخذ أي فيلسوفِ اليوم كلود ليفي ستراوس مرجعيةً فإنما يفعل ذلك للتأكيد على قوة المشروعِ المتمثل في التعرُّف على كونيات (البنيات الابتدائية) الاشتغال الاجتماعي والإنساني وراهنيته. وهكذا يُبدي بعضُ الفلاسفة الفرنسيين المتكونين أحيانا في مدرسة نعوم تشومسكي أو في مدرسة جيري فودور–Jerry Fodor طموحا لـ "إضفاء نزعة طبيعية" على العقل، أي شرحه بمصطلحات بيولوجية.

بكونهم ورثة للبنوية(1) على نحوٍ واسع، وكذلك للفلسفة التحليلية(2) فإنَّهم قريبون من إدراك علوم المعرفة في صورة خليفة لهذه الفلسفة التي لا تفتأ تنتهي.

(*) الغير مقابل الأنا، أو الأيس والليس بالتعبير الفلسفي العربي القديم. تُقابل الغيرية في اللغة الفرنسية كلمة altérité. المترجم.

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(2) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

البحث في فرنسا

إذا كانت صورةُ الفيلسوف تُحلّق مبدئيا منذ سقراط فوق الضغوطات الاجتماعية والضرورات الحزبية، فإن صورةَ "الباحث" مُتعلّقة بشكل كبير بعالم الجامعات والهيئات الأكاديمية. يسمح التقرير الذي أعدَّهُ بيار مانيار وإيف-شارل زرقا[1] بتكوين فكرة كاملة بشكل كاف على الأقل من حيث العدد، عن ماهية البحث الفلسفي في فرنسا. إنها تقريبا تسعون وحدة تعليم مُتقدِّم وبحث جامعي وخمس وحدات خاصَّة بالمركز الوطني للبحث العلمي يُنشِّطها أكثرُ من ألف ومئتي أستاذ وباحث. بديهي أنه لا دلالة لأرقام كهذه إن لم نُحدِّد: المجال هنا مفتوح ولا يشمل فقط المناطق الأكثر اقتصارا على الفلسفة (المنطق، الميتافيزيقا، الأخلاق وتاريخ الفلسفة) بل يشمل أيضا بعض فضاءات العلوم المجاورة مثل تاريخ العلوم والإبيستمولوجيا والعلوم الاجتماعية. هنا نُحيِّي الوصول الحديثَ من دون شكٍّ لـ "فلسفة المعرفة" و"الفلسفة التحليلية" والتي لكلٍّ منهما عناوينُها.

كيف هو حال التخصُّص؟ متفاوِت حسب أصحاب التقرير. فبعض قطاعات الفلسفة الكلاسيكية تعاني نُقصا مثل علم الجمال والتفكير حول الدين والفنّ. وبعضها الآخر مثل الميتافيزيقا وفلسفة السياسة تخضعان للرغبة الجامعية في تحليل النصوص. ومع ذلك يشيرُ كاتبا التقرير إلى تساؤلات جديدة تُنشِّط تأمُّلات الفلاسفة مصدرُها العلوم

(1) "البحث الفلسفي في فرنسا"، تقرير اللجنة التي رأسها بيار مانيار وإيف-شارل زرقا، وزارة التربية الوطنية/المركز الوطني للبحث العلمي/ CNRS, 1996. المهمَّة العلمية والتقنية 1 شارع ديكارت، باريس الدائرة الخامسة 75231.

الإنـــسانية وعلوم الحياة ومناطق معرفية أخرى. إنَّهما يُحسَّان أيضا لـــدى هؤلاء بـــ "نـــزوعٍ قويٍّ إلى العودة إلى الأشياء نفسها، إلى تأمُّل الحقيقي والواقعي". يمكننا أن نضيف إلى هذه العلامات النسبية علـــى الصحة الفكرية أنّ كلّ المساهمين في هذا التقرير يُحرِّكُهم همُّ الدفاع عن تخصُّصِهم وكل يستقي أسبابه الخاصَّة به من مجال مُعيَّن. فالبعضُ يستقيها من صلابة تقليد فكري (تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقا، الإبيستمولوجيا) والبعضُ الآخرُ من جِدَّة برامجهم (الإدراك، الفلسفة التحليلية، العلوم الإنسانية) وأخيرا يستقيها البعضُ المتبقّون من وجود طلب متزايد من المجتمع (فلسفة الأخلاق والسياسة).

نيقولا جورنييه

نهاية النماذج الكبرى

برفضهم للنماذج كان على الفلاسفة التحرُّر من تلك النماذج نفـــسها التي علَّمتهم التحرُّر، لدرجة أَن الإحالة إلى معلّمي الشكّ (ماركس، فرويد، نيتشه) أصبحت تنـــزع إلى أن تكون نادرة أكثر فأكثـــر. إذا كـــان غيرُ مريح رسمُ صورة غير غامضة للفيلسوف الفرنسي المعاصر فإن ذلك يعود أيضا إلى كونه نتاجا لتكوين تميِّزه قطائـــع وتحوُلات شهِد فيها مرورَ مدارس واتجاهات فكرية منغلقة تـــشتغل كـــنماذج حقيقية، لهذا السبب نراه يتذبذب عندما يصبح ناضجا بين مرجعيات ونماذج متنافرة. فمع ديكارت أو هوسرل مثلا يجد نفسه مع فلسفة تؤسِّس سلطةَ المعرفة والتصرُّف على وعي قابل لأن يصبِح شفافا لذاته. ولأنَّه واجه مع كانط صعوبةَ إعطاء مضمون لهـــذا الوعي فإنَّه ربما يُفضِّل فلسفة متمحوِرة على وصف الأنشطة الإدراكية. وصف بإمكانه أن يقود إلى الانخراط في منهج من صِنف

بنَوي. هذا إن لم تفتنه الفلسفة التحليلية فينخرط في هذا "المنعطف اللغــوي"[1] الذي يدعو إلى تذويب قضايا الميتافيزيقا باختزالها إلى مجرَد قضايا لغوية. لكنَّه سيتعرَّض في هذه الحالة إلى مواجهة القضايا المتعلِّقة بالحالات الذهنية التي تصاحب سلوكياتنا ومعتقداتنا وتدعو عددا متزايدا من الفلاسفة الأنغلو أمريكيين إلى بدء برنامج لفلسفة العقـــل. لـــن يتجنَّب بفعله هذا العبور على منظِّري الإتصال الذين يتمـــسَّكون بتوضـــيح ظروف الفعل الفردي والجماعي. المسار من الكوجيتو إلى براغماتية العلاقات الذاتية مرورا بالبنوية وعلوم المعرفة مُلتوٍ ونادرا ما يقطعُه الفيلسوفُ نفسُه كاملا. لكن في غياب مذهب توحـــيدي فإن فعل الفلسفة يفرضُ أن نعرف من الآن فصاعدا على الأقـــل كيف نحَدِّد الوضعية النظرية للمتحاورين ونتحمَّلها بالمناسبة كـــي ننقُدها جيِّدا. وضعية مثيرة للدوار بعض الشيء وتهدِّد الوافد الجديـــد بالغرق في التشاؤم وتشجِّع الأكثر تدرُّبا على النضال من أجـــل "منظورية" شاملة. ليست هناك أية نظرية صحيحة تماما. وما كـــلُّ شـــيء في النهاية سوى تأويل، كما خلص إلى ذلك نيتشه، والفيلسوف الجيِّد هو ذاك الذي يُدرِج تدخُّلَه ضمن سياقات دقيقة والذي يبحث على أن يجمع حول مواقفه إجماع نُظرائه بفضل فضيلة البرهنة والمحاججة.

الفيلسوف في المدينة

بقـــدر ابتعاده عن التقاليد التي تدعو إلى الانغلاق والعقم بقدر مـــا يـــبدو الفيلسوف اليوم عازما على إسماع صوته في المدينة. هنا

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

حـــيث -ربَّما- يرى البعضُ تخليا عن الصرامة الأكاديمية، مسموح أيضا بتلمُّس الإحساس بوثوق صلة الفكر بميدان الحقائق الإنسانية. جاءت الفلسفة إلى العالم متعجِّلة ومع ذلك فهي لن تتخفَّف أو تفقد مـــن تركيـــزها بل ستستجيب لنــــزعة ديكارتية خالصة تتمثَّل في الإســـهام في الكشف عن المعرفة، شاهدة على منابع مُحرِّرة لفكرٍ مُمَـــنهجٍ جـــيدا. يـــثور الجدل داخل المجموعة العلمية أحيانا بين المتمـــسِّكين بالتقالـــيد الجامعـــية في الفلسفة والمفكِّرين المشهورين بانتشارهم عبر وسائل الإعلام: ومع ذلك من لا يرى في هذا مقدار انحراف النقاش إذا قابلنا المصطلح الخالص بالديماغوجية المُفسِدة؟ في الوقت الحالي حصل ببساطة عددٌ من الفلاسفة المطلوبين للتدخُّل في الفضاءات العامَّة على قناعة مفادها أنَّه فيما وراء المنطق ليس هناك مـــن تمـــرين للفكر أحسن من مُحاورة ومواجهة جمهور مُعفى من الآراء المـــسبَقة ومن التهيُّب الذي نصادفه عند ذوي العِلم. يستطيع بعـــض الفلاسفة فعل أشياء عِدَّة في الوقت نفسه: نشر مقالات في ***مجلَّة الميتافيزيقا والأخلاق*** -*Revue de méthafhysique et de morale.* والمـــشاركة في أشـــغال الشركة الفرنسية للفلسفة والإشراف على أطـــروحات والتعـــبير عـــن آرائهم ومواقفهم في الصحف اليومية والتلفـــزيون وتنـــشيط مناقـــشات مهرجان ما أو مناقشات جمعية أخلاقـــية. ستخبرنا الأيام بما إن كانوا سيفوزون بالخلاص أم لا، أو إن كانوا على الأقلّ سيستعيدون الصورةَ التي شاعت للفيلسوف في نهايـــة القرن الثامن عشر، صورة المُربـــي، المُنصرِف بكُلِّيته إلى مُثُل التحـــرُّر والحـــرية الذاتية. هذا المجال إذن، مجال الحقائق الإنسانية والاجتماعية هو المجال الذي ينوي الجيل الصاعد من الفلاسفة التميُّز والـــبروز فـــيه. يـــبدو الأكثر نضالا منهم قد تمثَّلوا درس أسلافهم

"الفلاسفة الجدد" فلاسفة السبعينيات: ليتوقَّفْ الطموحُ الهيجلي إلى إقامـــة دولـــة العقلانية، وليُفرَدْ مكانٌ للثورات الصغيرة، تلك التي تـــتكفَّل بمخـــتلف جـــوانب الحياة! هكذا نصادف أحيانا فلاسفة منصرفين كلية إلى تأمُّل الهندسة المعمارية والعمران أو منخرطين في الحـــياة الجمعوية أو في القضايا الإنسانية. ما يميِّز التزامهم وأعمالهم عن علماء الاجتماع هي هذه الحرارة المثالية والنقدية، ويبقى عندهم البعدُ المتمثِّلُ في شعور الواحد منهم بـــ "وجوب أن يكون" علامةَ الفيلسوف غير المتصالِحِ تعريفا مع النظام السَّائد.

لقـــد ســـاهمت أعمال ليو ستراوس-Leo Strauss في استيقاظ فلسفة سياسية في جدل مفتوح مع هيمنة علوم الإنسان. وتكفَّل الفكرُ النقدي للشمولية الذي قام به كلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس-Cornélius Castoriadis أو حنَّا آرندت-Hannah Arendt بالباقي. تعـــود الحـــيوية الحالية للفلسفة أساسا إلى الصدقية المستعادة للإجراء النقدي الذي يرفض التشيُّع للوضعية ولأيِّ إضفاء للصبغة العلمية على مـــا هو اجتماعي أو سياسي. لقد انقضى عهدُ صورة الفيلسوف الذي تجاوزه زمنُه لأنَّ قطار علم الاجتماع أو الرياضيات الاجتماعية قد فاته. ســـتتركُ عـــبادةُ الظاهرة اعتبارا من الآن مكانها للتساؤل حول القِيَم. يجـــري الحـــذر الآن من التجريدات العميقة وفي ذات الوقت يُحتَفَظُ للنشاط المفاهيمي بدور أساسي.

علينـــا بهذا الصدد اعتبار الكيفية التي تُطرَح بها اليوم مشكلة التوافق بين كونية القِيَم الموروثة عن عصر الأنوار والنسبية التي يبدو اخـــتلاف الثقافات مُلزِمًا بها. والواقع أنَّ هناك عددا من الفلاسفة اكتشفهم الجمهور عندما اتخذوا مواقِف في نقاشات حول التعدُّدية الثقافـــية. وبهـــذا برهنوا أنَّه لا يكفي فقط تخصيص أكثر سنوات

الدراســة لأفلاطــون لاكتساب صفة الفيلسوف. ينبغي العمل أيضا على توضيح ظروف المحافظة على الفكرة في *melting pot* المجتمع الفرنسي، وأن تُجــنِّد قــضية الخمار الإسلامي المختصِّين في ويلهلم ديلتي- Dilthey ومــاكس فيبر وج. هابرماس وبذلك تفوز الفلسفة كلُّها بتقدير مُعاصرينا. ينبغي أن تقود نقاشاتٌ حادَّةٌ حول المدرسة الحرَّة تلامــيذَ كــانط أو آرندت إلى إعادة صياغة المُثُل اللائكية وبذلك تنتزع الفلسفةُ كلُّها ثقةَ جمهور مُبلبَل. من الأفضل دائما ومن دون شــكٍّ التفلسُف بخطورة في الساحة العامَّة على التفلسف بمنأى عن العقاب في المكتب.

غير أن البديل تجريدي. إذْ من الملاحَظ في الواقع إلى أيٍّ مدى يمكن أن يصحَبَ تورُّطَ بعض الفلاسفة في النضالات الراهنة استعادةٌ للاهــتمام النظــري ببعض الأعمال التي هجرها الجامعة. من هذه الزاوية يكون الالتزام السياسي الفلسفي بعيدا عن أن يُضرَّ بالأبحاث التي تجري في صمت المكتبات، فقد تمَّ بعثُ تحاليل شارل ألكسي دو طوكفــيل في الــوقت نفسه الذي كانت الدولةُ الراعيةُ والفردانية الديمقــراطية تستدعيان النقد. كما أُعيدَت قراءةُ ماكيافيللي للتعلُّق أكثــر بالغمــوض بين السياسة والأخلاق الدي غذَّى بعضَ الدول الشمولية، كما شُرِع في ترجمة أعمال طوماس هوبز الذي اكتُشفَت عنده حُجَج لتبرير السياسة الليبرالية. تجديد الدراسات النظرية مدين في قــسمٍ منه إلى مُتطلَّبات تأمُّل العصر الراهن الدي جسَّدَه هؤلاء الفلاســفة بــلا ماجــستير والمعروف عنهم أنَّهم بلا سلطة معرفية جامعية.

التساؤلات المعاصرة

الفكـــر المعاصـــر مسكون بغياب المُطلَق. كيف نُحدِّد أُسُسا للعلم وللأخـــلاق وللـــسياسة وللحـــق وللعدالـــة.. إن لم يتوفَّر لنا مبدأ بدئي/أول يسمح لنا بتبريرها؟

أزمة العقل

في الفلـــسفة، يمكـــن وصـــف القرن الـــ 20 بأنَّه قرن أزمة العقل[1]. فبعدما حطَّم عالِم الرياضيات كورت غودل ونظريتُه في الـــنُّقص-***Théorème d'incomplétude*** فكرةَ إنشاء لغة منطقية كاملة الانغلاق، أقنعنا كارل بوبر أنَّ النظرية العلمية ليست تلك التي تقـــول حقيقةً نهائيةً لكن التي تقبل على العكس من ذلك أن تكون خاضعة لمبدإ النقض.

بالموازاة مع ذلك عكف فلاسفة التفكيك[2] -ميشال فوكو أو جـــاك دريدا- على توضيح لا جدوى الخطابات الكبيرة ونماذجها التي تدَّعي الكونية.

هل كان ينبغي من حينها الاستسلام للنسبية والشكّ والعدمية والتـــشرُّد الفكـــري؟ لـــيس هذا هو الطريق الذي يسلُكه كثيرٌ من المؤلِّفين المعاصرين. أحد التحديات الكبرى للفكر في الظرف الراهن يتمـــثَّل أساســـا في محاولـــة تجـــاوز "أزمة الأُسُس" دونما استسلام للاعقلانية.

---

(1) B. Sermin, *La raison du XX e siècle*, Seuil, 1995.

(2) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

البراغماتية، التواصل والتعقُّد

إذا كـــان يجب أخذ عِلمٍ بأزمة العقل المُطلَق يبقى حسب جورجن هابـــرماس (نظرية الفِعل التواصلي) إيجاد الظروفِ لحوار مُشتَرَك بين الناس يقوم على مبادئ مُحاججة مُشتَرَكة. أما رشارد رورتي فيرى بـــأن النقاش النقدي الحر ينبغي أن يتقدَّم البحث عن الحقيقة النهائية (الأمل بدل العِلم). ويرى إدغار مورين (المنهج-*La Méthode*) أن الفِكر الذي يتناول قضية التعقيد يفتح الطريق لفكرٍ حقيقي، مُتحرِّرٍ من عقيدة الحقيقة المُطلقَة.

المهـــمّ، هـــذا طـــريق نحـــو عقلانية جديدة مُنفتحة ونقدية في الـــوقت نفـــسه، يعمـــل كثير من المفكِّرين الحاليين على شقِّه. يكـــسب فـــيها الفِكر من حيث الانفتاح، لكنَّه يخسِر من حيث الطمأنينة.

في البحث عن إنسية-*Humanisme* جديدة

في المـــستوى الأخلاقي، يخضع الفلاسفة هنا أيضا لهذا التحدِّي: إعطاء أُسُسٍ لأخلاق وعدالة وحقوق لا تكون لها أية مُرتكزات مُطلَقَـــة. والواقِع أنَّه لا يمكن أن نجِد لا في الله ولا في الطبيعة ولا في العقـــل المصادر النهائية للأخلاق التي نُبرِّر بناءً عليها الإنسيةَ وحقـــوق الإنـــسان والعدالـــة. لكنَّـــنا نجِد عند كتابٍ كثيري الاختلاف المسعى نفسَه أمثال هانـــز جوناس (المبدأ المسؤولية-*Le Principe responsabilité*)، وأندريه سبونفيل (مقالة في اليأس والسعادة-*Traité du désespoir et de la béatitude*) وجون

(1) انظر نصّ: "من العقل إلى الذِّهن" لـــ جون فرانسوا دورتييه في بداية الفصل السادس من هذا الكتاب.

ميشال بيسنييه (الإنسية المُمزَّقة-*L'Humanisme déchiré*). هذا المسعى هو أملٌ معقول ينعى مثالا يوتوبِيا (مثاليا).

من علوم العقل إلى فلسفة القانون/الحقوق...

إنَّ قــضية أُسُـــس الفِكر أو الأخلاق بعيدة عن أن تستنفد التفكير الفلـــسفي المعاصـــر. فالنقاشات حول علوم العقل مثلا ثرية ودائمة الـــتجدُّد. نـــشَّط انتعاش العلوم المعرفية تفكيرا جديدا حول مشكلة "قضية الروح/الفكر والجسد mind/body problem-" أعاد تحريك المـــشكلة الفلسفية القديمة المتمثّلة في العلاقة بين الجسد والروح وبين الـــدِّماغ والفِكـــر(1). وإذا كـــان زمن النُّظُم الكبرى قد انغلق فإن الفلاسفة لم يتخلّوا بالقدر نفسه عن التفكير، ذلك أن موضوعات ما بعـــد الحداثة وأخلاقيات البيولوجيا-bioéthique وحقوق الإنسان والديمقـــراطية والـــسعادة والبحث عن المعنى وتطور العِلم المعاصِر مازالت توفّر مجالات للتأمُّل لفكر في أوج التجدُّد.

جون فرانسوا دورتييه

تجديد الأخلاق

إن انحـــسار المُـــثُل الـــثورية والوعي بالمشاكل التي ولَّدها تزايد السيطرة على الطبيعة وكذلك فقدان الثّقة في أُفُق العِلم هي أمورٌ قادت الفلاســـفة إلى إعـــادة صِلتهم بأحد اهتماماتهم التقليدية التي عُبِّر عنها خصوصا في سنوات عدم اليقين: والحال أنَّ الأخلاق ستتشكّل عندهم مـــن الآن فـــصاعدا تخصُّصا يتلاءم مع كلّ شيء وكيفما اتفق. كيف نـــصوغ حـــدودَ المسؤولية التي تقع على عاتقنا في عالم فوضوي تجاه المحـــرومين أو تجاه الأجيال القادمة من الشباب الذين سنعهد لهم بالعالم

أو المُسنِّين الذي يتزايد عددُهم دائما؟ كيف نُحيي سلطةً في غياب قِيمٍ سامية أو تقاليد كانت تهيكل السلوكيات في السابق؟ كيف "نتحكَّم في رباطــة جأشنا" كما يقول ميشال سراس-Serres؟ تلقى أعمال بول ريكــور اهــتماما لدى هؤلاء الفلاسفة الشباب الذين يريدون تطبيق معــارفهم لمــواجهة المشاكل الناجمة عن ما بعد الحداثة(1). إن قضايا أخلاقــيات البيولوجيا والأخطار التكنولوجية تنـــزع لأن تكون قضية تلامــيذ سقراط. لكن مرجعية بول ريكور وهانـــز جوناس ولوفيناس بعيدة عن أن تكون مُهيمِنة. ففي مجال فلسفة للأخلاق في طور النشوء يجـــري استغلال الأبحاث المُنجزَة في الجامعات الأمريكية أكثر فأكثر. ذلـــك أن الفلسفة التحليلية فيما وراء الأطلسي عرفت في الواقع كيف تـــصوغ المـــشاكل نـــسبة إلى شـــروح النصوص الممارسة في أوروبا خـــصوصا. الطموح الحالي إلى تطوير "فلسفة تطبيقية" يستقي بصورة طبيعية دوافعَه ومناهجه في بلد وليم جيمس مُنظِّر البراغماتية(2). كذلك نجد عند الفلاسفة الأمريكيين ميلا إلى تحليل حدود المبادئ العقلية التي تـــضمُّ قرارتنا وأفعالنا، وهو السبب الذي يجعل عددا من المختصِّين في العلـــوم الإدراكـــية/المعرفية يطلبون العون من مُنظِّري الألعاب أو من فلاســـفة الفعِل الذين غرفوا من لودفيج ويتجونستاين(3) أو من هربرت أ. ســـيمون، وذلـــك من أجل العمل على فهم ازدهار الاصطلاحات والقواعد أو أصنافَ المنطق الذي تُبرِّر التصرُّفات الأخلاقية والسياسية.

(1) انظر المقابلة مع بول ريكور في هذا الكتاب.
(2) انظر نصَّ جون فرانسوا دورتييه عن البراغماتية في الفصل السادس من هذا الكتاب.
(3) انظـــر نص جون فرانسوا دورتييه عن ل. ويتجونستاين في الفصل السادس من هذا الكتاب.

الفلسفة باعتبارها فنّا للعيش

قبل إنهاء الحديث عن تطورات الفلسفة الأخلاقية في فرنسا من المناسب الإشارة إلى الدور الأساسي الذي يلعبه حاليا هؤلاء المُفكّرون الذين يجرأون علنا على تحمُّل قناعات مكبوتة منذ فترة طويلة: التفلسُفُ هو أولا وقبل كلّ شيء تعلُّم العيش هنا والآن، ولهذا ينبغي التخلّي عن الآمال التي تضعُ "الأحسن" في "ما بعد". بعد كليمون روسيه أو مارسيل كونش يُقدِّم أندريه كومت-سبونفيل للجمهور أعمالا تُراهِن على مونتانيي بدلا من مراهنتها على ديكارت وتلعب أبيقور ضدَّ هيجل. الفيلسوف في بيته مُتصالِح مع صورته المتوارثة عن أسلافه: إنَّه يُحبُّ الحكمة فوق كلّ شيء ويطمح إلى تحديد فنٍّ للعيش يجعلُه جديرا به. فجأة تظهر أسئلة ما كان يجرؤ أحد على طرحها في زمن مُعلّمي الشكّ، تمسُّ هذه الأسئلة جمهورا يُعاني من نُقص الحقائق ومن نقاط الاستدلال، من هذه الأسئلة سؤال: هل للحياة معنى إذن؟ إن كانت الإجابة بنعم فأين نجد هذا المعنى، دونما اضطرار إلى التقهقر إلى مستوى الخرافات الدينية أو المُثُل الحديثة للاستقلال الذاتي؟ وإن كانت الإجابة بلا، كيف نتلاءم مع سخافة الوضع الإنساني؟ تعلّم العيش وإذن الموت كذلك، والإحساس بالمتعة وإذن التألُّم كذلك، الفيلسوف مُطالَب في المدينة بتقديم الدليل على السيطرة على نفسه، هذه السيطرة التي يجعلُها زمنُ الأزمة مرغوبة كثيرا.

التفكير مع العلم

طلب المعنى لا حدود له بالتعريف: هل يمكن لعالَم سخيف أن يكون واضحا؟ لن تكون اللوحة واضحة إن لم نتحدَّث ضِمن

العوامل المؤدية إلى معاودة ظهور الفيلسوف في المجتمع الفرنسي عن الظّمإ للتفكير الإبيستمولوجي الذي أظهره رجال العلم أنفسهم وهم الــذين يوافقون على الاعتراف بحدود نظرياتهم. لكن لنحترِس من الاعــتقاد بــأنّ يكون هؤلاء العلماء قد ألقوا بأنفسهم في الفلسفة كملجإ للجهل، بل إنهم اتجهوا في الوقت الحاضر إلى مصدر للمعرفة كــان مكــبوتا لفتــرة طــويلة من طرف "العِلميــــة/العلموية- Scientisme" وهم يتمتّعون بفضيلة وضع الأمل في أبحاثهم الخاصّة. أخذ علماء جيِّدون المبادرة بوضع أنفسهم في مدرسة أفلاطون أو في مدرســة هنــري برغسون أو كانط أو غاستون باشلار، لا ليغيِّروا مهنتهم بل لمحاولة التعرُّف على الطبيعة وعلى أسباب انسداداتهم. من هــنا بالضبط فرض هؤلاء العلماء على الفلاسفة "كيفية استعمال" لتخصُّصِهم الذي يتجاوز مُجرَّد تاريخ نقدي للعلوم وهو ما لخَّص لفتــرة طــويلة الإبيستمولوجيا الفرنسية. تتحدَّد من الآن فصاعدا ملامــح تعــاون كــان يُعتقَد مستحيلا بين المختص في البيولوجيا العــصبية-neurobiologie للعقــل مــثلا وفيلسوف العقل، وبين المخــتص في فيــزياء الذرة والجزيئات وفيلسوف الصُّدفة، بين عالم رياضــيات الأنظمة الدينامية والفيلسوف الظاهراتي. تشير كثير من المُلتقيات العلمية والمنشورات إلى هذا التعاون الذي لا ينــزل هدفه إلى ما دون حلِّ المسائل التي تُلازم الميتافيزيقا منذ الأزل والتي تتعلّق أيــضا بوضــوح العالَم الذي نعيش فيه. ليس بإمكان هذه المثاقفة المتــبادلة بين الفلاسفة ورجال العلم سوى مفاقمة الطابع اللاسوي للمــشهد الفلسفي الفرنسي. لكن الرِّهان واعد بشكل كاف كي يُبرِّر خلطا مُحتَمَلا للانتماءات إلى مختلف التخصُّصات العلمية حتى وإن أدَّى ذلك إلى تلبية أمر باسكال في الأفكار-*Les Pensées*: "بما

أنَّه لا يمكننا أن نكون كونيين بمعرفتنا لكلّ ما يمكن معرفتُه عن كلّ شيء، ينبغي أن نعرِف شيئا من كلّ شيء ذلك أنَّ معرفة شيء من كـــلّ شـــي أحـــسن كثيرا من معرفة كلّ شيء عن شيء ما: هذه الكونية هي الأجمل.".

الفَصْــلُ الثَـاني

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

ميشال فوكو: المعرفة هي السُلطة

بقلم: ميشال لالومانت

ميشال فوكو: تحت نظر النقد

بقلم: جون فرانسوا دورتييه

جورجن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع

بقلم: إيف جانوريت

مدرسة فرانكفورت: نظرية نقدية للعالم الحديث

بقلم: جون فرانسوا دورتييه

ما المقصود بما بعد الحداثة؟

بقلم: نيقولا جورنيت

الفرد والحداثة

حوار مع تشارلز تايلور

ميشال فوكو: المعرفة هي السُّلطة

بقلم: ميشال لالومان

الموضـــوعات التي تناولها ميشال فوكو متنوِّعة فهي تختلف فيما بين الجنون والسُّلطة والطبّ والحياة الجنسية والعلوم الإنسانية... بيد أَنَّ إشـــكالية قـــارَّة تعْبُرآثارَه وتتمثّل في أنّه يُبيِّن أنَّ كلَّ فترة تُنتِج خطابـــا مُهيمـــنا يُفتـــرَضُ فيه أنَّه يقول الحقيقةَ حول العالم ويفرض معاييرَه.

إنَّـــه لمن الصَّعب تصنيف أعمال ميشال فوكو في إطار تصنيفاتنا المُعـــتادة. فهل هو مؤرِّخ أو عالم اجتماع أو فيلسوف أو مُحلِّل نفساني.. أو هـــو كـــلّ هؤلاء في الوقت نفسه؟ إذا كان يرتاد مجالات مُخصَّصة تقلـــيديا للمؤرِّخين فإنه يرفض مع ذلك التّصنيفات التقليدية، فالطريق الـــذي يـــزمِع الـــسيرَ فيه هو طريق إعادة قراءة واسعة للمُمارسات والخطابـــات. وخلافا لتاريخ الذهنيات تتمُّ إعادة القراءة هذه بالإشارة إلى القطائـــع الكـــبرى وفترات الانقطاعات (اللاإستمرارية) التي تُقطِّع الفعـــل والمعرفة الإنسانية. وعلى العكس ممَّا توحي به بعض التفسيرات فـــإن آثار فوكو لا تُمثّل وحدة مشدودة إلى بعضها بإشكالية وحيدة وقارة.

علـــى غِـــرار مُؤلّفها تُقدِّمُ أعمالُ فوكو جوانب شديدة التنوُّع مثل الجـــنون والثقافة الأوروبية والسياسة والحياة الجنسية.. كما تعرِض فترات متـــباعدة (مـــن الفتـــرات القديمة إلى القرن التاسع عشر). في هذه الأثناء استكشفت على الخصوص ميادين مُعيَّنة مثل قضية الآخر، ولا سيما في

كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي- *Histoire de la folie à l'age classique (1961)*، أو الإبيستمولوجيا -على الخصوص- في كـــتاب الكلمات والأشياء- *Les Mots et les Choses (1966)*، وكـــتاب حفريات المعرفة-*Archéologie du savoir (1969)*، أو السياسة في كتاب المراقبة والعِقاب-*Surveiller et punir (1975)* وكتاب إرادة المعرفة-La Volonté de savoir (*1976*)، أو الأخلاق أخـــيرا، في كتاب تاريخ الحياة الجنسية-*L'Histoire de la sexualité (1984)*[1].

التاريخ ليس نهرا طويلا هادئا

مـــن الخيوط التي تقودنا في قراءة آثار فوكو ذاك المتعلّق بالقضية التالـــية: كيف يمكن لمعرفة ما أن تتشكّل في فترة ومكان مُحدَّدين؟ ما هي علاقات الفكر والحقيقة والتاريخ التي تقوم بينها؟

يُجـــيب فوكو عن هذه التساؤلات بداية بإبداء معارضته لوجهة نظـــر كـــتابة الـــتاريخ التقليدية التي ترى التاريخَ سيرا خطيا وتراكُما للأحداث. يزعم فوكو على العكس من ذلك بأنّ "القوى التي تتصارع في التاريخ لا تخضع لا إلى وِجهة ولا إلى ميكانيزم، وإنما تخضع لصدفة الـــصِّراع". تعـــني هذه الأطروحة أنَّ الأُسُس الثقافية لمجتمعٍ ما ليست جَمْعا أبديا للمعارف ولطُرُق التفكير إنَّما توجد هناك قطائعُ جذرية في تـــاريخ الأفكار. بمعنى آخر: الأشياء التي نختار أن نعلَمَها والمعرفة التي نُحـــصِّلها منها نسبية. لا توجد حقيقة تُعلي الفترات المختلفة لتاريخنا. يُطلَـــق فوكـــو على الأُطُرِ الفكرية التي تُمثّل أساسا للخطابات حول المعـــرفة داخـــل مجمـــوعة بشرية ما في فترة مُحدَّدة تسميَةَ إبيستمي-

(1) طُبِعَت كلُّ هذه الكتب في دار غاليمار.

épistémè. في كـــتاب الكلمات والأشياء يتعرَّف انطلاقا من القرون الوُسطى على ثلاث فترات كبرى في تاريخ الفكر الغربـــي. الأولى هي فتـــرة النهضة. كانت المعرفة، وخصوصا العلمية منها في القرن السادس عـــشر مؤسَّسة على مفهوم المشابهة. كانت علوم تلك الفترة تتمثَّل في فـــكِّ شفرات الرموز المنقوشة على الأشياء، وتُمكِّن بذلك من استعادة آثـــار الخلق الإلهي. مثلا بما أنَّ الجوزة تُشبه رأسا فإنَّنا نعتبر أن قشرها تُـــشفي جـــروح غلاف الجمجمة ويشفي لبُّها الآلام الداخلية للرأس. ويمـــثِّل القرنان السابع عشر والثامن عشر فترة مرور إلى نظام المعرفة بما أن علاقة جديدة بين الكلمات والأشياء قد ظهرت.

يجـــري من حينها التمييز بين الرمز وما يُمثِّله. بمعنى آخر: فصل المفكِّرون بين الدال والمدلول. على هذا النحو دشَّن العصرُ الكلاسيكي نموذجا جديدا من التمثيل. وانطلاقا من العلوم ذات النظام الحسابـــي أُنجِـــزت خـــرائط وجداول لعرْضِ العالم المحيط. إضافة إلى ذلك يستند الـــنظام الكلاســـيكي إلى التنظيم والترتيب. إنَّها الفترة التي طوَّر فيها ليني-Linné أول ترتيب (تصنيف) كبير للحيوانات والنباتات.

وعلـــى عتـــبة القـــرن التاسع عشر برزت قاعدة ابيستمولوجية جديدة، فبدلا من الخطاب موضوع تحليل العلوم في العصر الكلاسيكي شُيِّد للمعرفة هدفٌ جديد: إنَّه الإنسان. وبهذا ظهر الإنسان على ساحة المعـــرفة باعتباره ذاتا عاملة وحيَّة وناطقة وهو الذي تجاهلته العلوم في الـــسابق. فأخذت الفلسفةُ مكانَ النحو العام، وحلَّ الاقتصادُ السياسي محـــلَّ تحليل الثروات، وخلفت البيولوجيا الإنسانيةُ التاريخَ الطبيعي. في هـــذه الفتـــرة أيـــضا احـــتدم الايقـــاعُ الاجتماعي، وظهرت حينئذ مـــصطلحات الـــتطور (في دراسة الكائنات الحيَّة) والتاريخ (في تحليل المجـــتمعات الإنـــسانية). استخلص فوكو من حركة الفِكر هذه نتيجة

كـــبرى مفادها: تتعلّق العلوم الإنسانية بفترة معيَّنة من تاريخ معرفتنا، ومـــن المحـــتمَل ألاَّ يبقى الإنسان موضوعا للمعرفة في المستقبل "مثلما يحـــدث عند نهاية البحر، على الشاطئ، منظر رمال" (انظر الإطار فيما يلي).

فحص أُسُس المعرفة

تنتُج عن هذه المقاربة الإبيستمولوجية نتيجةٌ ومطلبٌ منهجي. النتـــيجة وخـــيمة: كـــلُّ شكل من أشكال المعرفة نسبـــي. يُدعِّم ميشال فوكو فكرة أن أنماط الفِكر في مرحلة ما -بما فيها العلمية- بدائية وهي مُوجَّهة لأن تنطفئ في يومٍ ما كيْ تُعوَّض بأخرى. ومن هـــنا يـــستخلص مطلـــبا منهجيا هو: ينبغي الاشتغال على تاريخٍ للمعرفة يستند إلى جينالوجيا وحفريات. الجينالوجيا التي ينادي بها تحيل إلى المنهجية التي استعملها نيتشه في جينالوجيا الأخلاق. نقطة الانطـــلاق في كـــلّ إجراء جينالوجي هي رفض أبحاث المصدر بل علـــى العكـــس من ذلك إرادة البحث بصبر وأناة عن التحولات والتقلـــبات الـــتي تميِّز بلا انقطاع قِيمَنا وسلوكياتنا ونُظُمَ تفكيرنا. لا تـــتغدَّى الجينالوجـــيا من الميتافيزيقا بل من التاريخ: "عليها أن تُظهِر الجسم كلَّه مطبوعا بالتاريخ، والتاريخ مُحيلا الجسمَ إلى جملة آثار".

قياســـا على ذلك وبعمل تفتيشي ميداني يتحدَّث فوكو في المقام الـــثاني عن عملية حفرٍ (اركيولوجيا) للمعرفة لتعيين هذا المسار الخاصّ بتفكـــيك خطـــاب مُنتَجٍ في مرحلة ما، وذلك بأشكال متنوعة (مثلا النـــصوص العلمـــية، الكتب المدرسية، القواعد والقوانين، منظومات الرموز والأدلّة... الخ). غرض الحفريات ليس شرح الخطاب أو تأويله

بـــل وصـــف ظروف ظهوره وشروط عمله. في كتابه ميلاد العيادة- *Naissance de la clinique* يعمـــل فوكو على محاصرة سياق بروز اللغة الطبية الحديثة ابتداءً من نهاية القرن الثامن عشر. القطيعة بالنسبة له مـــرتبطة بأعمال ماري فرانسوا بيشا-Bichat التي زحزحت التجربة العيادية نحو التجربة التشريحية. قبل بيشا لم تكن الملاحظة تنصبُّ سوى علـــى الحيِّ، بعده أصبحت الجثَّة هي موضوع المساءلة بغية الفهم الجيد للحياة. يلاحظ فوكو أنَّ الطبَّ الحديث قد ظهر إذن بالإحالة إلى نفيٍ راديكـــالي (المـــوت). يستعمل فوكو هذه المنهجية الحفرية الجينالوجية على امتداد عمله.

فترات الفكر الثلاث

ميَّـــز فوكو في كتابه الكلمات والأشياء (1) بين ثلاث إبيستيمات (أُطر المعرفة) تعاقبت منذ القرون الوسطى هي:

- **العـــصر قـــبل الكلاسيكي (القرون الوسطى والنهضة): فكر المـــشابهة والمماثلـــة.** كانت دراسة العالم تهدف إلى اكتشاف المـــشابهة بـــين الأشياء: مثلا، بين عناصر الطبيعة كالهواء والماء والنار والأرض، وبين الأمراض والطبائع الإنسانية. هكذا تُشفي الجوزةُ آلام الرأس لأنَّها تُشبِه المخّ شكلا.
- **العصر الكلاسيكي (من منتصف القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر): فكر النِّظام والترتيب.** اهتم الفكر العلميُ بـــتحولات الكائنات ونظاميتها-organicité. يهتمُّ علم اللغة مـــثلا بـــتطوِّر اللغة وحفرياتها (الفيلولوجيا)، وتكتشف علوم الطبيعة التطوُّر.

- **عـــصر الحداثة (ابتداء من القرن التاسع عشر): فكر التاريخ.**

يتعلّق الأمر هنا بالبحث عن نظام منطقي (عقلاني) خفيٍ في العالم وتوزيع الأشياء حسب ترتيبات/تصنيفات شكلية. يُزمِع كتابُ النحو-*Grammaire* لـــ بور روايال-*Port Royal*، اكتشافَ نحوٍ كُلّيٍ للغات، ويذهب نظامُ ليني-*Linné* إلى تصنيف الأنواع الحيوانية والنباتية.

النهاية الوشيكة للإنسان؟ في آخر الكتاب نفسه المذكور في البداية والـــذي يحمـــل عـــنوانا فـــرعيا هو: حفريات العلوم الإنسانية-*Archéologie des sciences humaines*، يؤكّد فوكو *"إنّ الإنسان لـــيس هـــو المُـــشكِل الأقدم ولا القارّ الذي انطرح على المعرفة الإنـــسانية"* مُعلنا بذلك النهاية الممكنة *"ضمن كلّ التحولات التي مـــسَّت معرفة الأشياء ونظامها (...) في منتصف كلّ حلقات هذا الـــتاريخ العمـــيق لـــ الشيء نفسه Même، حلقة واحدة فقط، بـــدأتْ منذ قرن ونصف والتي هي ربما في طور الانقضاء، سمحت بظهـــور صورة الإنسان. (...) إنّها أثر تحوُّل في التدابير الأساسية للمعـــرفة. الإنـــسان اكتشاف توضِّح حفريات فكرنا بسهولة أنّه حديث بل وتوضِّح حتى -ربَّما- النهاية القادمة. يمكُننا، إذا زالت هـــذه التدابير كما ظهرت وإذا تأرجحت بسبب حدث لا نعرف في الظـــرف الراهن لا شكلَه ولا وعودَه ولا نستطيع على الأكثر ســـوى توقُّع إمكانية وقوعه كما حدث في مُنعطف القرن الثامن عـــشر للأرض التي كان يقف عليها الفكر الكلاسيكي، أنَّ نُراهِن علـــى أنّ الإنـــسان سيمَّحي مثلما يحدث عند نهاية البحر: الرمال على الشاطئ"* .

العقل كجهاز للتطبيع

بكتابته لـــ: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي *Histoire de la folie à l'age classique*، سرعان ما فعَّل فوكو الخطاطة (النموذج) الجينيالوجـــية التي ورثها عن نيتشه. إن كلّ جهده في الواقع يتمثّل في توضيح أنَّ الجنون لم يكن موضوعا للتفكير قبل القرن السابع عشر لأنَّه كان مُدمَجا في وجود الإنسان. على هذ النحو كان الجنونُ في القرون الوسطى مُعتبَرا "زيادة شيطانية على عمل(خلق) الله" ما يطبعه بوضعية حقيقـــية بمـــا أنه يتضمَّن معرفةً مصدرها الـــ ما وراء الإلهي. في عصر النهضة ظهر خطٌّ مُميِّز أول بين مختلف تفسيرات الجنون. فهو من جهة يبقـــى صورةً غامضة تُوفِّر للإنسان بعضَ مفاتيح المعرفة والوحي. لكنَّه من ناحية أخرى يقيم مسافة بينه وبين العقل بعض الشيء، كما نقرأ في كتاب مديح الجنون-*Eloge de la folie* لـــ إيراسم-Erasme. وحتى وإن لم يتوقَّف الحوار بين الطرفين فقد انفتحت ثغرة في الموضوع، فقد شـــهِد العـــصر الكلاسيكي (من منتصف القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر) -عن قناعة- التفكيرَ في الجنون بوصفه ضِدًّا للعقل. تُـــرجم الـــــ "اعتداء العقلاني" الذي تعرَّض له العصر الكلاسيكي إلى فـــصلٍ واضح بين العقل واللاعقل. في أول تأمُّلاته-*Méditation*، عبَّر ديكـــارت هـــذا الفـــصل الجديد بأسلوب مُقتَضب *"لكن ماذا، إنَّهم مجـــانين"*. مُـــستمِدا القوة من هذا التفسير الذي ناقشه جاك دريدا[1] بـــضراوة، عكف فوكو على الاعتراض على هذه العقلانية بتوضيح إلى أي مـــدى هو احتماليٌّ هذا الفصل باعتباره نتاجا خالِصا لفترته فعقل عصر الأنوار ليس عقلا كونيا.

---

(1) J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», *L'Ecriture et la différence*, Seuil, coll. «Points», 1979.

يعتبر فوكو أيضا العقلانية َوخلافا لما تنادي به الأنوارُ عاملا للألم والعـبودية. فهـي تقوم في الواقع على مبدإ النفي (الجنون باعتباره لا عقلا) بل وتُنتِج باسم العقل الإقصاءَ والحبسَ. والواقع أنَّ المجنون أصبح في النـصف الـثاني من القرن السابع عشر يُفصَل عن باقي المُهمَّشين ويُحـبَس في مكـان خـاصًّ: مستشفى المجانين. وهناك يخضع للقمع الجـسدي والمعـنوي وللقـصاعة، إنَّه محبوس فيما حُدِّد كمرض وفَّر الأُسُـسَ لخطاب جديد هو الخطاب النفساني (التحليل النفسي). من حينها لم يَعُدْ المجتمعُ يسمَعُ صوتَ المجنون قطّ.

عصر الحبس الكبير

أتـى تحـوُّل الفكر الذي شهده العصر الكلاسيكي بـ "الحبس الكـبير" للمجـانين والعـاطلين والشحاذين والمتسكّعين والداعرين والمـصابين بأمراض تناسلية والمِثْليين. يسمح المستشفى العام -حسب فوكـو- المُفتَتَح عام 1656 بمراقبة سكان فقراء لم يكن منظورا إليهم علـى أنهـم تمثيل لله في الأرض بقدر ما كانوا مُعتَبَرين عاملا للفوضى والاضـطراب. يـستجيب هذا الحبس إذن لعوامل سياسية اقتصادية، فالعاطلـون عـن العمل والمتشرِّدون هم عمليا موقوفون في مؤسَّسات إعـادة التربية أثناء فترات الأزمات. أما في فترات الازدهار فإن الحبس يقوم بمهمَّة أخرى هي توفير ايدي عاملة بأسعار بخسة.

ليست استراتيجية الحبس هذه سوى بداية لما يُسمَّيه فوكو بالمجتمع التأديبـي النِّظامي. والواقع أن العصر الكلاسيكي قد دشَّن اللحظة التاريخية التي تهذَّب فيها النِّظام كي يؤطِّر الهيئة الاجتماعية ويُشذِّبها على نحو دقيق. يُترجَم الاعتداء العقلاني في هذه الفترة بنوع آخر من المراقبة يأخـذ شكلَ الترويض وإعادة الترويض المستمرّ لهيئة الأفراد. الترجمة

الواضحة لهذا الترويض تتمثّل في تعدُّد المؤسَّسات من ورشات ومعامل ومستـــشفيات وثكنات ومدارس وسجون مُهمَّتها هي ترويض الأفراد لجعلـــهم "صالحين (أي نافعين) وطيِّعين". وبمساعدة القوانين والقواعد والـــنُّظُم ومـــا إليها اجتهد المُجتمع في التصنيف ومنح النِّقاط وترتيب الأفـــراد وإدخال رقابة متبادلة في ثنايا المجموعات الإنسانية بل حتى في وحداتها الصغيرة.

عشرة مفاهيم كبرى في آثار ميشال فوكو

حفريات (أركيولوجيا) المعرفة

تهـــدف هذه المقاربة إلى توضيح شروط وظروف ظهور خطابٍ ما وأُسُسِه. الأرشيف في هذه الحالة هو الأداةُ المُفضَّلة لدى المؤرِّخ.

النِّظام– **discipline**

تـــدل هذه الكلمة في معناها المُشتَرَك إما على مجال بحث عِلمي وإما علـــى عبارة ذات طابع اجتماعي ("بسط النِّظام"). استعمال المفهوم نفسه يعني جيدا أن تشكيل المعرفة في مجال نظري ما يفترض تطبيعا مُعيَّنا لأشكال الفِكر.

الخطاب

يجـــدُ فوكـــو "خطاب" الجنون والحبس والجنس في المؤلَّفات العلمية والكتب التعليمية ونصوص القوانين التي تُسيِّر المجال موضوع التأمُّل. لا يعـــني الأمر بالضرورة رأيا مُشتَرَكا أونظرية خاصَّة بهذا الكاتب أوذاك، بـــل مُدوَّنـــة من النصوص ذات قصد علمي أو بيداغوجي يـــندرج ضـــمن أُطُر بحثٍ خاصَّة بفترة ما (انظر: نظام الخطاب– *L'Ordre du discours*).

إبيستمي

إطـــار الفكـــر الخاصِّ بفترة ما. مفهوم إبيستمي قريب من مفهوم الـــنموذج-*paradigme* (الـــذي أدرجه فيلسوف العلوم طوماس كوهن-*Kuhn*). تعقُبُ الإبيستمي الخاصَّة بمرحلة ما حسب فوكو إبيستمي المرحلة السابقة لها بعُنفٍ.

الفترة الكلاسيكية/الفترة الحديثة

الفتـــرة الكلاسيكية في عرف فوكو هي الفترة التي تمتد من منتصف القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر. تأتي هذه المرحلة بعد مـــرحلة ما قبل الكلاسيكية (من النهضة إلى منتصف القرن السابع عشر) وقبل المرحلة الحديثة.

الجينالوجيا (أو الحفريات، أي التنقيب في الماضي)

قياسا إلى جينالوجيا الأخلاق-Généalogie de la morale لـــ نيتشه، هـــدف الإجـــراء الحفرياتي (أو الجينالوجي) هو إظهار التحولات والانـــزلاقات التي تمسُّ القيَم والسلوكات وأنظمة الفكر.

السُّلطة-*Pouvoir*

لا يفهم فوكو هذا المصطلح على أنَّه صِفة خاصَّة بشخص أو بدولة أو بطـــبقة. السُّلطة حسبه منتشِرة وغير متموقعة في مكان بعينه. لا تهـــدف "الفيـــزياء المجهـــرية للسلطة" إلى تحليل طبيعة السلطة أو مصادرها، بل تهدف إلى تحليل منهجيات السيطرة.

العقل-*Raison*

لا ينبغـــي فهم العقل هنا بالمعنى الضيِّق للمنطق الرياضي. بل يتعلَّق بمفهوم أوسع بكثير يدلُّ على شكلٍ من المعرفة التي انتشرت مع فكر

فلاســـفة الأنـــوار. العقـــل هنا مُرادف للفكر العلمي أو الفلسفي ومرادِف حتى لكلّ شكل من أشكال المعرفة التجريدية، نجعلُه مُضادّا للمعـــتقدات الـــتي نحكم عليها باللاعقلانية المؤسَّسة على الرغبات والشهوات.

المعرفة-*Savoir*

المعرفة التي يفخرُ بها العلماء أو الخبراء الطبيون، والقانونيون وغيرُهم ليـــست حـــسب فوكو معرفة موضوعية وحيادية وكونية. تتضمَّن "إرادةُ المعرفة" مسارا للسيطرة على الأشياء وعلى الناس.

تقنيات السُلطة

هـــي تـــدابير ماديـــة أو نفسية للقهر والتطبيع: العقاب الجسدي، فالعذاب أو الآلام "تقنيات عقابية" أتى بعدها الحبسُ والرقابة وإعادة التربية ومُراقبة الجسم.

من فنّ الحكم إلى فنّ حكم الذات

ابـــتداء من سنة 1976 شهِد فكرُ فوكو انعطافة واضحة. فقد مرَّ تدريجـــيا من موضوع السلطة والسيطرة إلى تحليل الحكم (بمعنى تسيير الآخـــرين وتسيير الذات). الأفكار التي قدَّمها في كتابه: تاريخ الحياة الجنسية-*Histoire de sexualité* بعيدة جدا عن الوصف الدقيق التي قام به في كُتُبه السابقة لإجراءات الحبس والإقصاء. الأمر هنا لا يتعلّق بمعايير السيرة والسلوك المفروضة على الناس بالإكراه، بل يتعلّق بالكيفية الـــتي يَـــنذِر بها الأفراد الأحرار أنفسَهم لأنفسهم حسب نمطٍ معيشي وقواعد سلوكية ما. مُشكلتُه هي لماذا وكيف انتقل المجتمع الغربـــي من حقيقةٍ للجنس تتعلّق فقط بـــ "*ars erotica*" (تجربة المتعة التي لا علاقة

لهـــا بأية فائدة أو معايير إباحية كما كان عليه الحال في الصين واليابان والهند..) إلى معرفة حول الجِنس (*scientia sexualis*). لماذا أصبحت القضية الجنسية في الغرب أحد مفاتيح معرفتنا بذواتنا؟

خلافـــا لمـــا يوحي به فهمٌ غيرُ مُتأنٍّ للمجتمعات البورجوازية لم يـــشهد القـــرن السابع عشر كتما للأنفاس أو قمعا لكل حديث عن الجـــنس، بـــل شـــهد على العكس من ذلك سيولا من الخطابات في الموضـــوع. يـــشير فوكـــو إلى أنّ "الكنيسة سجلّت أنّ من وظائفها الأساسية تشجيع الحديث في موضوع الجنس وعنه إلى ما لا نهاية"[1]. الـــسلطة لا تخـــاف من الجنس بل على العكس من ذلك تعرف كيف تـــستفيد منه باعتباره وسيلة للاستعمال، فباستعمال البوح والاعتراف والإســـرار (من أسرَّ-المترجم) تُنظِّم المجتمعات المسيحية "تفعيل خطاب الجـــنس" وتـــستطيع بذلك تسيير معرفة وتنظيم سلطة ستكون أساسا لتأطيرٍ للضمائر والسلوكات الفردية. ومع نشر كتابيه: أستعمال المُتع-*L'Usage des plaisirs* و: همّ (اهتمام) الذات-*Souci de soi*، سنة 1984، غـــادر فوكـــو مجال دراسة الإنسان باعتباره موضوعا للقدرة والمعـــرفة وتحـــوَّل إلى دراسة الإنسان وهو يتعرَّف على ذاته باعتبارها موضـــوعا للمـــتعة. وقام بالتحقيق في هذا المجال في العصر اليوناني الـــروماني القـــديم، ويوضِّح جيدا عبر هذه الحالة الدقيقة كيف أن الممنوع لم يكن مدخلا مُلائما لفهمِ ازدهار عِلم الجنس: الواقع أن أكـــبر قـــدر مـــن الأسئلة في العصور القديمة كانت تنصبُّ حول العلاقـــات الجنسية الحرة كثيرا والمقبولة من الجميع (حب الغلمان-amour des garcons) ويكثُرُ فيها التفكير الأخلاقي. كانت الصِّلة بين الجنس والأخلاق وثيقة.

---

(1) *La Volonté du savoir*, Gallimard, 1976. إرادة المعرفة.

لم تكن الرغبات والمُتَع الجِنسية مفصولة عن أخلاقيات وجماليات الوجـــود. يُعبِّـــر هـــذا الانشغال الأخلاقي عن نفسه بداية عبر تحكُّمٍ واعتدالٍ واستقلالٍ ذاتِيٍ بهدف حُكْمِ (تحكُّمٍ في) الذَّات.

في المجال الجنسي، يعني ذلك ضمنيا تصرُّف الفرد باعتباره إنسانا وقـــورا وحُرّا، ووفيا لفنٍّ معيشيٍ ما. بهذا يتَّضِح أنَّ العصور القديمة لا تُفرِّق بين الرغبة بحسب ما إذا كانت مُتَّجهة نحو الرِّجال أو نحو النِّساء، المُـــتعة المُتَّجِهة نحو مراهق شاب وجميل تُعتبَر عادية وشرعية. ذلك أنَّ تـــشكُّل-*problématisation* المسألة الجنسية إنَّما يتمُّ قياسا إلى بِناء شخصي ومتوازن للذات وإلى ممارسة للحرية.

فوكو مُفكِّر الحداثة

تلخيـــصاً لما سبق: تكشف أعمال فوكو عن همٍّ مُزدوَج. بداية، فـــكُّ رموز آثار الحقيقة التي زُوِّدت بها في فترةٍ ما خطابات معيَّنة (عن الجنون، الطِّب، الحبس، الجنس). بفعله هذا يضع ميشال فوكو حدودا للعقـــل ويـــؤكِّد طابعَه النِّسبـــي. الهمُّ الثاني لـــ فوكو تقديم فحص تشخيصي لحداثتنا. بإعادة صياغته لمسألة السُّلطة، يُقدِّم خنقا لليقينيات الـــصَّادِرة منذ فلسفة الأنوار، ويبيِّن بوضوح ضرورة نفض الغبار عن أقبية مجتمعنا "التنظيمي".

بـــصنيعه هذا، يلتقي فوكو مع تقاليد نقدية ألمانية تمتدُّ من ماكس ويـــبر إلى جورجن هابرماس، تقاليد لم تتوقَّف عن طرح أسئلة عن هذا الجانـــب المركزي في المسار الحضاري الخاصِّ بالغرب: الاعتداء العقلي وحسن سيرة الرعايا.

إذا كـــان هـــذا الهمّ حاضرا حقيقة فإن عملَ فوكو لا هو حكم نهائـــي ولا هـــو نتاج أحد المُفكِّرين الكبار. بطرحه للأسئلة أكثر من

تقديمـــه لإجابـــات عـــنها فإنه يفتح فضاءات للأسئلة ويقترح مفاهيم جديدة وأدوات للبحث، لا تبغي كما يتمنَّى صاحبُها أكثر من أن تُقبَل ويُتحقَّق منها في مختلف ميادين العلوم الإنسانية.

ميشال فوكو: تحت نظر النقد

بقلم: جون فرانسوا دورتييه

ضـــريبة الـــشُّهرة: الانـــتقادات المُوجَّهة لآثار فوكو كثيرة ومتـــنوِّعة. تكشف هذه الانتقادات عن أخطاء ثانوية عديدة كما تـــتحدَّث عن عجز نظري خطير قد يُعيدُ النَّظر في كل هذا البِناء الفِكري.

كتاب *تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي- Histoire de la folie à l'âge classique* هو اليوم معبر لا بدَّ منه لكلِّ من يهتمُّ بتاريخ التحليل النفـــسي[1]. عُممَت أطروحة "الحبس الكبير" التي يتضمَّنها على نطاق واســـع. حـــسب هذا الكتاب، وبعد القرون الوسطى التي كان فيها المجـــانينُ مندمجين بصورة حسنة نسبيا في المجتمع، ويعاملون أحيانا على أنَّهم سادة الحقيقة، افتُتحت ابتداء من القرن السَّابع عشر فترة "الحبس الكبير". عُزِل حينها المختلّون عقليا بمعية العاجزين والمُتشرِّدين عن بقية السُّكان في مؤسَّسات متخصِّصة، وقد سجَّلت مؤسَّسة المستشفى العامّ في بـــاريس ســـنة 1656 بداية هذا المسار. يستجيب منطقُ العزل هذا لطريقة جديدة في النَّظر إلى الجنون. العصر الكلاسيكي هو عصر العقل المُنتصر الذي يحكم على الاختلال العقلي بأنَّه مرض، فيبحث عن إزالته بالعزل والعِلاج..

---

(1) M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'age classique,* Gallimlard, 1976 (الطبعة الأولى 1961).

خطأ في التسلسل الزمني
مقداره قرنان من الزمن

اســـتعاد مؤرِّخـــو التحليل النفسي المسألةَ بعناية منذ صدور هذا العمـــل. والحال أنَّ مُعظمهم قد التزم التحفُّظ تجاه النتائج التي توصَّل إلـــيها الفيلسوفُ. فالرؤية القائلة بأن المجانين كانوا مُدمَجين ومقبولين بشكل حسن في مرحلتيْ العصور الوسطى والنهضة لا تعكس الواقع، إذ نجـــد حـــالات كثيرة من التفتيش (والتضييق) تجاه المجانين في القرون الوسطى. كذلك حركة العلاج، فقد بدأت قبل القرن السابع عشر، إذْ أوضح بيار موريل-Morel وكلود كيتال-Quétel في كتابهما: أطباء الجـــنون-*Les Médecins de la folie*(1) أن الإنسان بحث دائما عن عـــلاج الإخـــتلال العقلي. كانت توجد منذ العصور القديمة وسائل علاجـــية. اتخـــذت هـــذه الإرادة العلاجية في القرون الوسطى شكلا سحريا دينيا: الرقية، الحجّ والجراحة أحيانا (يُسالُ فيها الدم). من جهة أخرى كان هناك فعلا "حبسٌ كبيرٌ" لكن في القرن التاسع عشر وليس في القـــرن السابع عشر كما تُوضِّح الإحصائيات ذلك. "ارتفعت نسبة المجـــانين المحبوســـين في عهد لويس الرابع عشر(وهي الفترة التي ينسب إليها فوكو "الحبس الكبير" للمجانين في المستشفى العام في باريس) من 0.7 من كل 10000 (عشرة آلاف) ساكن إلى 1.9 عشيَّة الثورة، وإلى 3.6 في فترة قانون 1838 لتتجاوز الـــ 10 في نهاية الإمبراطورية الثانية، ثم في العـــشرينيات من القرن العشرين حتى نهاية الجمهورية الثالثة. أي تـــضاعُفٌ نسبـــي دائم بما يُعادل 30 مرة تقريبا في كلِّ مرة. إذا كان

---

(1) P. MOREL et C. QUETEL, *Les Médecins de la folie*, Hachette, 1985.

يجـــب الحـــديث عن "حبس كبير" فقد تمَّ في القرن التاسع عشر وامتدَّ بـــصورة فعلية حتَّى بداية الحرب العالمية الثانية. فالقرن التاسع عشر هو الـــذي شهد إنشاء ملاجئ المختلّين عقليا وبناءَها وملْأَها وليس النِّظام القديم(*)..."(1).

أخـــيرا.. افتتاح المستشفيات والملاجئ في القرن السابع عشر لا يَخُصُّ فقط المصابين بأمراض عقلية بل يشمل أيضا جموعا من المنحرفين والمُهمَّـــشين. لا يجهل ميشال فوكو من دون شكٍّ هذه الظاهرة، لكن لمـــاذا درسَ الجنونَ بشكل مُستقلٍّ عن الأصناف الأخرى من السكان المعنيين؟

ثمَّ علـــى الخصوص، لماذا قدَّم بنحو قرنين من الزمن تقريبا الفترةَ الحقيقيةَ للحبس؟ بإمكاننا أن نفترِض أنه إذا كان على فوكو أن يؤطِّر بأي ثمن الحبسَ في العصر الكلاسيكي فإنَّما فعل ذلك لتأكيد الأطروحة المركـــزية للكتاب: التصرُّف الجديد تجاه الجنون هو نتيجة لإطار ذهني جديـــد، هـــو إطار فلاسفة الأنوار الذين أرادوا رسْمَ خطٍّ بين العقل والجـــنون مُعتَبِـــرينه "لاعقلانية وعدم صواب". ونتيجة لذلك لا يمكن اعتبار الانتقادات المُوجَّهة لكتابه توضيحاتٍ بسيطةٍ من مؤرِّخين فاتهم فهـــمُ الـــبُعد النظري لهذا الكتاب. بانتقادهم لتاريخ بدء مسار الحبس المُقـــدَّم من فوكو يُعيدُ مُناقِضوه النَّظرَ في الارتباط العام الذي أقامه بين روح الأنوار ومراقبة الجنون.

(*) تُـــستعمل عـــبارة ancien régime في اللغة الفرنسية للدلالة على فترة ما قبل الـــثورة الفرنـــسية سنة 1789. وأول من استعملها هو ألكسي دو طوكفيل في كتابه: النِّظام القديم والثورة–L'Ancien régime et la révolution (المترجم).

(1) المرجع السابق.

الملجأ، ديمقراطي هو أم شمولي؟

انتقاد كبير آخر عبَّر عنه مارسيل غوشيت-Gauchet وغلاديس سواين-Swain[1]، فتطوُّر الملاجئ وعلاج الجنون البعيد حسبهما عن أن يكون نتيجةً تطبيعيةً لانتشار العقل، مرتبطٌ بظهور مجتمع ديمقراطي. تُدعِّم هذه الأطروحةَ حُجَّتان هما:

- لا يهدِف مسارُ الحبس إلى إقصاء الآخرِ، المُنحرِف، المختلف باسم كونيةَ العقل المُنتصِر، بل يهدف علي العكس من ذلك إلَى إدماجه في المجـــتمع، كما يهدف إلى التكفُّل بالضعفاء والمعوزين. ازدهار الملجإ مُوازٍ لازدهار الدولة الحامية.
- يعتـــرِف العـــلاج "الأخلاقـــي" للمريض عقليا الذي دشَّنه المحلِّل النفـــسانيُ فيليب بينال-Pinel في القرن التاسع عشر بصِفة المريض (الممكِـــن شفاؤه) وليس الأحمق المجنون (الذي ينبغي الحَكمُ عليه نهائـــيا). المجنون هو أولا وقبل كلِّ شيء إنسان، وينبغي أن يُعامَل على هذا الأساس.

من دون شكٍّ تُرجِم مشروعُ الإدماج الاجتماعي للمرضى عقليا بالحـــبس حقيقة، وكان العِلاجُ فشلا ذريعا، وتبقى هذه الإجراءات مع ذلك، حسب غوشيت وسواين، انعكاسا للديمقراطية وليست تعبيرا عن ســـلطة قمعـــية وتطبيعية. المبدأ الأول للديمقراطية هو جعلُ كلِّ الناس مُتساوين، عندئذ يحصُلُ المرضى عقليا على صِفة الكائن البشري كاملةً ولـــيس الـــوحش أو الطِّفل كما كان عليه الحال في العصور الوسطى. ينبغي إذن اعتبار الحبس والعلاج أثرا من آثار تسوية حقوق ووضعيات

(1) M. GAUCHET et G. SWAIN, *La Pratique de l'esprit humain ; l'istitution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, 1980.

كـــلّ الناس. وإذا كانت مؤسَّسة الملجإ مُنسجمة مع روح الديمقراطية، فإنَّ أطروحة فوكو ستكون متناقضة.

ابيستمولوجيا قابلة للنقاش

يقترح كتاب الكلمات والأشياء-*Les Mots et les Choses*[1] أن يكشف النِّقابَ عن أطُر المعرفة، الإبيستيميات (جمع إبيستمي) التي فُلــسِفَت بهـــا الطبيعة الإنسانية منذ عصر النهضة. يعكف فيه فوكو خـــصوصا على فهم القطائع في النظر إلى ثلاثة أبعاد في الإنسان: اللغة والاقتصاد والبيولوجيا. يُقطِّع تاريخ الأفكار حول الإنسان منذ مرحلة القـــرون الوســـطى إلى ثلاثة أزمنة: مرحلة ما قبل الكلاسيكية (القرن الــسادس عـــشر) التي سيطر عليها فكرُ المُماثلة. مرحلة الكلاسيكية (القـــرنان الـــسابع عشر والثامن عشر) التي ميَّزها الانشغال بالتنظيم والترتيب/التصنيف. وأخيرا مرحلة الحداثة (ابتداء من 1800) التي برز أثناءها مفهوم التاريخ. تحاليلُ فوكو لتطوُّر الأُطُر الذهنية مُثيرة غير أنَّها أقـــلّ تجديدا ممَّا أمكن قولُه. إنَّها تتنـــزل ضمن سُلالة أعمال مؤرِّخي الأفكـــار وفلاســـفة العلوم مثل غاستون باشلار وإسكندر كويري-Koyré وجـــورج كانغـــيلهم-Canguilhem وجـــون كافالاس (أو كافايـــاس)-Cavaillès الـــذين عبَّر فوكو عن أنَّه مدين لهم. تتلخَّص المـــسألةُ كلُّها في معرفة ما إذا كان إسهامه حاسما. والحال أنَّ النقاد لم يُقصِّروا في هذه النقطة.

ألا يكون فوكو قد شوَّه الأحداثَ التاريخية بإرادته الفصلَ بصفة قاطعـــة بين الفِترات وأُطُرِها المعرفية (ابيستماتها)؟ هكذا شهِدَت فترةُ

(1) Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines, Gallimard, “Tel”, 1990 (الطبعة الأولى، 1966).

النهـــضة إضافة إلى فِكر سِحري وتماثلي فكراً عقلانيا ورياضيا، وإلاّ ما كان ممكنا تطويرُ قوانين كيبلر-Kepler ونظام كوبرنيك-Copernic. ليـــست هناك قطيعة عنيفة بين فِكر كيبلر وفكر نيوتن-Newton. لا قيمة لأطر فوكو المعرفية إلاّ في بعَض تيارات الفكِر، ولا يمكن تعميمُها إلاّ إذا كـــان الـــثمنُ إخفاءً جادّا لبعضها كالفيزياء مثلا والفلك. كي يُـــدخِل هـــذه الأُطُـــر ضـــمن نظريته بالقوة، انقاد فوكو إلى اقتراف مغالطـــات تاريخـــية وتفسيرات خاطئة. الكتب والمؤلّفون المغمورون أحـــيانا، الـــذين يستـــشهد بهم لتقوية أطروحته مثل كتاب النحو-*Grammaire* لـــ بطرس راموس-Petrus Ramus (1572) وتاريخ طبـــيعة العصافير-*L'Histoire de la nature des oiseaux* لـــ بيار بلـــون-Pierre Belon (1555)، فُسِّروا خطأ على أنهم مُمثّلون لفكر تماثلـــي قبل علِمي، في وقت يُمثّلون فيه بالضبط صيغا جديدة للتفكير تُحـــدِث قطـــيعة مـــع عصرهم[1]... كما لوحِظت بعض التفاوتات والفروق الإبيستمية الأخرى. وهكذا فإنَّ الفكر الإسمي (أو الإسماني)-nominaliste الـــذي ازدهر في عصر النَّهضة يُفضّل المنطِق والتجريد، ومـــنه لا يمكن أن يكون ضمن الإطار الإبيستمولوجي الصّارم لما قبل الكلاســـيكية كما حدَّده صاحب الكلمات والأشياء[2]. هنا أيضا لا يمكـــن أن تُعتبَر الانتقاداتُ المُوجَّهة لفوكو مجرَّد توضيحات دقيقة من مؤرِّخين مُعتدِّين بالتفاصيل.

لقـــد بـــنى ميشال فوكو كلَّ نسَقه الشرحي البياني على مفهوم الـــ إبيستمي-épistémè التجريدي الصارم والمحدود بحدود تاريخية مُحكمة. الأخطاء هي ضريبة المنهج الذي اتبعه. تجعل البُنى الفكرية التي

(1) J. G. Merquior, *Foucault ou le Nihilisme de la chaire*, Puf, 1986.

(2) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

أبان عنها فوكو بالنسبة لعالم الاجتماع ريمون بودون-Boudon "سوق التعقــيدات (والغمــوض) في تــاريخ العلــوم مزدهرا"[1]. قيمة هذه الإبيـــستيمات على الأكثر هي كونها تصنيفا تجريديا لأشكال المعرفة، لكنَّها ليست انعكاسا لتطور الفكر الغربـــي.

لأي شيء تصلُحُ السجون؟

يـــدرس ميشال فوكو تطوُّرَ تقنيات السُّلطة، أي اشكال العقاب والجـــزاء التي يحكم بها المُجتمع على القتلة والمُنحرفين منذ قرون عديدة[2]. هنا أيضا الفترة المُعتبَرَة خصوصا هي تلك التي تمتدُّ من عصر النهضة إلى الحداثة مرورا بالعصر الكلاسيكي.

بيـــنما كانت القرون الوُسطى تُعاقب الجرائم بالعقوبات الجسدية (الخـــوزقة، المغـــزل، الحـــرق الخ..)، شهد ظهورُ العصر الكلاسيكي الانـــصرافَ المُكثَّف إلى السِّجن الذي أصبح بديلا للعقوبات الجسدية. ينبغي ألاّ يُفهَمَ هذا المرورُ من الآلام الجسدية إلى الحبس على أنَّه تلطيف للأخلاق إطلاقا بل تعديل لأشكال الرقابة الاجتماعية. فالعقاب لم يعدْ يمـــسُّ الأجسام أبدا بل الأرواح. من هنا نشأت أرمادة من الإجراءات الهادفـــة إلى المُراقبة والترويض وإعطاء انضباط جسدي ومعنوي. ومع ذلك لم يصلْ هدفُ السجون وهو "الإصلاح" والتصحيح" إلى مبتغاه، فبعـــيدا عن أن يكون السِّجن مكانا للترويض سرعان ما أصبح حوضا لتفـــريخ الإجـــرام ومكانا للانحراف. يرى فوكو أنَّ الإبقاء على نظام

---

(1) R. Boudon, Dictionnaire critique de la sociologie, article «structuralisme», Puf, 1982.

هذا الكتاب مترجم إلى العربية تحت عنوان: المعجم النقدي لـــ علم الاجتماع.

(2) M. Foucault, Surveiller ou puinir, naissance de la prison, Gallimard, 1999 (الطبعة الأولى، 1975).

سـجني لا يُلغـي الجـريمةَ بل يصونها، يُفسِّر بوظيفة اجتماعية دقيقة، الـسِّجنُ يعـزل ويُميِّـز شكلا مُعيَّنا من اللاعدالة الشعبية (السِّرقة، الاعـتداء، الجريمة...) وذلك كي يَجعل لاعدالة الطبقات المُهيمنة غير مـرئية. بـل يذهب ميشال فوكو إلى أبعد من ذلك بتدعيم فكَرة أنَّ المُنحـرفين الـذين جرت العناية بهم في السِّجن تمكَّنوا من أن يُصبحوا أعوانا في خدمة النِّظام المُهيمِن بوصفهم مُحرِّضين ومُخبِرين.

لا يـستندُ هـذا الاسـتدلال الوظيفي حسب ر. بودون إلى أيَّة أحـداث وهو مُنعدِم الصَّلاحية العلمية(1). إنَّه يجزم بأنَّ النَّظريةَ تنطلق من فرضية لا أساس لها (يرفع السِّجنُ من وتيرة الجريمة بشكل مُطلَق). تـسمح هـذه الفرضية لفوكو باختراع لُغز عِلمي خاطئ-pseudo-énigme (لماذا احتُفظ بالسِّجن مع أنَّه لا يُقلِّل من الجريمة؟)، أخيرا يحُلُّ ميـشال فوكو هذا اللغزَ باستعمال منهجية غير علمية تتمثَّل في شرح قـضية بآثارهـا غير المرغوبة: السِّجن مفيدٌ للشرطة، التي هي مُفيدة بدورها للطبقة المُهيمنة.

سلطة غير قابلة لأن تُفهَم

السُّلطة بالنسبة لفوكو ليست علاقة مُتواطئة بين مُسيطِر ومُسيطَر علـيه والـتي يُمكن حصرُها في مكان مُعيَّن هو الدَّولة. تُناقضُ هذه الأطـروحة عـن حـقٍّ نظرةً للسلطة ماكيافللية بشكلٍ كبيرٍ ووحيدة الطَّـرف، والـتي تحملها الماركسية على الخصوص، ومع ذلك فهي لا تُمكِّـن إطلاقا من فهمِ حقيقة الظَّاهرة. السُّلطة بقلم فوكو غيرُ دقيقة وغامضةٌ. فهي تدلُّ أحيانا على جهازٍ طبيعي من الإكراهات (السّجن، الملجأ) وأحيانا على إطارٍ من الفِكر التطبيعي (التخصُّصات العِلمية التي

(1) R. Boudon, *L'Idéologie ; l'origine des idées reçues*, Fayard, 1986.

من أهدافها تحديد معايير الحقيقة) وأحيانا أخرى على ميكانيزم أخلاقي للـــرقابة الذاتـــية. أخيرا، يبدو الفيلسوف وكأنّه يختزل كلّ المؤسَّسات الحديثة إلى أجهزة كلية القدرة على مُراقبة الأفراد وتطبيعهم: فالمدرسة والمؤسَّسة والسِّجن والملجأ.. الخ، تبدو فقط مؤسَّسات سجنية/حبسية. هـــذا التحلـــيل وحيد الجانب لا يُميِّز بين النُّظُم الشمولية ومؤسَّسات الإدماج الاجتماعي ولا بشكل أوسع بين الدول الشمولية والديمقراطية. هـــاجم الفيلسوفان لوك فيري–Luc Ferry وآلان رونو–Alain Renaut بلا تساهلٍ النظريَةَ التي تُحيلُ السُّلطة إلى مجرَّد علاقة قوة، وتنفي حقيقةَ القانون المستقلّة نسبيا وترفُضُ من ثمّة وجودَ دولةَ القانونً[1].

من شأن مجموع هذه الانتقادات أن تُعيدَ النَّظر في البناء الفكري الذي شيَّده مؤلّف كتاب إرادة المعرفة–La Volonté de savoir. هل ينبغي نسيان فوكو؟ مثلما اقترح ذلك جون بودريارد–[2]Boudrillard ؟ فيما وراء نقاط الضُّعف الملاحظة على آثاره، ألم يكن هذا الفيلسوف مـــصدرًا لطـــريقة جديدة في النَّظر لتاريخِ صيغ التفكير وأجهزة تطبيع المجتمع الغربي؟ يبقى السؤال مطروحا...

---

(1) l. Ferry et A. Renaut, 68-86, *Itinéraire de l'individu*, Gallimard, 1987.

(2) j. Boudrillard, *Oublier Foucault*, Galilée, 1977.

جورجن هابرماس:
التواصل أساس الاجتماع(*)

بقلم: إيف جونريه(**)

يُعدُّ جورجن هابرماس أحد هذه الأسماء الفلسفية الكبيرة (وُلِدَ سنة 1929م) الذين تندرجُ فلسفتُهُم -صعبةَ الفهم- ضمن التقاليد الألمانية العريقة: فلسفة العقل الحديث ومن ثَمَّة الأُسُس التي تقوم عليها مجتمعاتُنا.

إنَّه من العبث زعمُ تلخيص فلسفة جورجن هابرماس، ولن يتجاوز الأمر هنا مُجرَّد صياغة للأسئلة التي تطرحها أعمالُه الدقيقة لكن المُعقَّدة والمُتغيِّرة الأشكال التي يزداد تعمُّقُها دائما وأبدا، والتي يصعُبُ حصرُها في مجال واحد أو ضمن مدرسة واحدة. يُحسَب هابرماس عن حقٍّ ضمن ورثة مدرسة فرانكفورت (انظر الإطار التالي)، لكنَّه يدينُ بالتأثُّر لفلاسفة آخرين أمثال ماكس ويبر وكانط وهيجل وماركس. وإذا كان هابرماس باحثا في علم الاجتماع السياسي فإن أعماله تغرِفُ من كلِّ التخصّصات: الأنتروبولوجيا(1)، التحليل النفسي(2)، نظرية أفعال الكلام(1).

(*) أستاذ علوم الإعلام والاتصال بجامعة ليل-3 (شمال فرنسا).

(**)مجلَّة العلوم الإنسانية، العدد 20، أوت/سبتمبر 1992.

(1) *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.

(2) *Connaissance et Intérêt*, Gallimard, op. cit.

الطـــريقة الإجرائية نفسُها التي يصدُر عنها التنوُّع المعرفيُ التلقائي المُتبصِّر المُطعَّم باهتمامات عملية، تستدعي رجالا واسعي الثقافة عملوا في القـــرن الثامن عشر وضمن التقاليد العلمية على تشييد مسار تلقائي يُسمَّى بـــ: الموسوعة. هؤلاء هم رجال "الأنوار"، هابرماس هو رجل أنوارٍ أيضا، وبمقاييس متعدِّدة:

أولا، بالتـــزامه الـــصارم من أجل العقل وهو القضية المركزية في فلسفته والمَعْلَم الأساسُ في نظرته للتاريخ في الوقت نفسه.

ثم، باهتمامه بقراءة الراهن بحثا عن مبادئ/قِيم كونية.

أخـــيرا، باهـــتمامه الـــزائد بأُسُس الحياة الاجتماعية الهادف إلى توضيح الميكانيزمات الخفية وتحديد مبادئ التقدُّم في الوقت نفسه.

بـــيد أن حداثـــة هابرماس تكمُنُ في أنَّه لا يختزل العقلَ لا في المـــنطق ولا في الفعالية، لكنَّه يعترف باختلاف وتنوع الاهتمامات الإنـــسانية وبأن الأُسُسَ التي يقترحُها لا تحيلُ لا إلى طبيعة ولا إلى إرثٍ، لكـــن إلى حركة الناس أنفسِهم من أجل أن يفهموا بعضَهم بعضاً.

المُفكِّرون الألمان والعقل الحديث

اُتُخذ العقل باعتباره نموذجا ثقافيا للحداثة موضوعا لتحليل نقدي في الفكر الألماني منذ عصر الأنوار.

يتمثَّل المشروع الكبير لـــ **إيمانويل كانط (1724–1804)** في البحث عـــن أُسُـــس الـــتفكير العقلي (نقد العقل الخالص) وأُسُس قانون الأخلاق (نقد العقل العملي).

---

(1) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit.

ينظـــر **فريدريش هيجل (1770–1831)** إلى التاريخ الإنساني كانتشار متـــناقِض للعقل الكوني، الإنسان هو فاعِله وهو موضوعُه في الوقت نفسه (العقل في التاريخ، علم المنطق).

عقلـــنة الحياة الاجتماعية بالنسبة لـــ **ماكس ويبر (1864–1920)** هـــي التمييـــز الأساســـي للعالَم الحديث. العقلنة هي إدخال معيار الفعالـــية والحِـــساب في كل التصرُّفات الإنسانية: العِلم، الاقتصاد، التقنـــية، الفِكـــر.. الخ. بهذا يجعل ماكس ويبر الأفعالَ العقلانية في تعارُض مع الأفعال التقليدية أو الانفعالية.

اســـتوحت **مدرسة فرانكفورت** بقوة من الشيوعية ومن التحليل النفـــسي (انظـــر المقالة المُوالية). كان من أبرز مُمثّليها: ماكس هورخايمـــر (1895–1973) وتـــيودور أدورنو (1903–1969) وهربـــرت ماركيـــز(1898–1979). تبغي نظريتُهم النقدية أن تكـــشِف فـــيما وراء وهـــمِ عقلٍ كوني خطابَ الفعالية والخِبرة المُـــسيطِر، الـــذي ينتمي إلى إيديولوجيا مُستلَبَة. العقل الحديث يُخفـــي في الواقـــع مصالِحَ التقنوقراطية والرأسمالية والبيروقراطية الشمولية.

باندراجـــه ضـــمن كلّ هذه التقاليد يستعيد **جورجن هابرماس (المولـــود ســـنة 1929)** مـــشروعا مُـــضاعَفا: نقدُ عقلٍ كوني وهْمِي والبحث عن قاعدة شرعية للنظام الإجتماعي. يمكن قراءةً كـــلّ أعمالـــه علـــى أنهـــا تأمُّلٌ لموضوع الكونية ونسبية العقل الحديث.

ج. ف. دورتييه

جــورجن هابــرماس عــالِم اجتماع بمعنى مزدوِج. فهو بمعنى تجريبــي ينشغل بوصف تطور عقلانية المجتمعات الحديثة. بوراثته لنَقْد ويــبر للبيروقــراطية وسَّــع هــذا الــنقدَ بنظرية للأزمات في نظامنا الاجتماعــي، لكــن ينضاف إلى هذا التحقيق عملٌ تأمُّلي، أي دراسة تــتعلّق بوضــع علم الاجتماع نفسه وبظروف عمله الجلية والموائمة لاستقلالية الأفراد.

والواقع أن هابرماس يُصِرُّ، وفي إثر ماكس هورخايمر-Horkheimer علــى جعــل التخصُّصات العلمية على علاقة مع الاهتمامات التي تتبعها. ليس للتشكيك فيها، بل لتوضيح ما يمكن أن يؤسِّس موضوعيةَ كلٍّ منها. بذلك يقود تأمُّل المعرفة وفوائدها إلى التمييز بين الميادين العلمية.

العلــوم التجــريبية التحليلية تُنتِج المعلومات، وتهدف إلى شرح الحــوادث بإجراء فرضي استنباطي بحسب نموذج الفيزياء: فائدتها هي القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات.

العلــوم التاريخية الهيرمينوطيقية علوم الفِكر، أداتها هي التفسير والــتأويل وتهدف إلى فهم المعنى على طريقة الفيلولوجيا: فائدتها عملية وتتمثّل في فهم الذات بواسطة اللغة.

أخــيرا العلوم التطبيقية النقدية-praxéologiques et critiques التي تُعنَى بالأنشطة الإنسانية المُنظَّمَة وهدفها مثل التحليل النفسي تبديد الظواهــر المخادعــة، هــدف هذه العلوم تحرُّري/تحريري لأنّه يسمح بالإفلات من قبضة أشكال الهيمنة والوهم.

الإنــشغال القــارّ لهابرماس في الواقع هو عدم تسطيح موضوع تحالــيله بمــنهج تبسيطي يختزل المُجتمعَ في إحدى مكوِّناته. ينبغي أن

تكون أيٌّ نظرية للمجتمع موضوعية وذاتية في الوقت نفسه. عليها أن تضع في اعتبارها تعقُّدَ نظام السُّلُطات والإكراهات التي تُنظِّم موضوعيا العلاقـــات الاجتماعية وعليها أيضا ألاَّ تُهمِل قوَّةَ المعارف والمعتقدات التي يستند إليها الأفراد تلقائيا أو بوضوح.

ينبغي النَّظرُ إلى الرابط الاجتماعي على أنّه اندماج في النِّظام، أي مجمـــوعة من التنظيمات والضّبط للسلوكيات التي تفلت من أي وعيٍ نقدي.

كمـــا ينبغي النَّظر إليه في الوقت نفسه على أنَّه اندماج اجتماعي أي مجموعة من وِجهات النَّظر في العالم والمجتمع.

إذا بقيـــنا فقط عند عتبة النِّظام وتعقُّد آثاره السببية، يتحول علم الاجتماع إلى تكنولوجيا اجتماعية، وبإعطاء سلطة كلِّيَّة للإدراك الذي يمتلكه الناسُ للعالَم يسقط هذا العِلم في المثالية.

علم الاجتماع في موضوع دراسته

لكـــن لفهـــم الاجتماع في خصوصيته يصادف عالِم الاجتماع مسألتين متماثلتين:

مـــسألة "تطبيقـــية" (paraxéologique، علم الحركة أو الفعل) قادرة على شرح المعنى الذي تكون فيه الأفعال/الحركات الإنسانية قابلة لأن تكون عقلانية.

مسألة إبيستمولوجيا (نظرية المعارف/المعلومات) تُحدِّد الظّروف التي يمكن للمُنظِّر أن يُحيط فيها علميا بهذه الأفعال/الحركات.

التطبيقية (أي علم الأفعال والحركات) عند هابرماس مُعقَّد، فهو يعترف بأشكال عِدَّة لعقلانية الحركة (انظر الإطار رقم 2) ومن ضمنها يـــوجد الفعـــل التواصلي الذي لا يمكن أن يظهر إلاَّ باللغة. لكن من

الناحـــية الإبيستمولوجية ليست أهمية التواصل هذه مُنعدمةَ الآثار على عمـــل عالم الإجتماع. فهو لا يستطيع أن يكتفي بملاحظة التصرُّفات الاجتماعـــية من الخارج، لأنَّها لا تُفهَم حقيقة إلاَّ باعتبار المعنى الذي يُعطـــيه لها الفاعلون. خلافا لكلِّ تصرُّف وضعي يُعرِّف هابرماس أولا وقـــبل كلِّ شيء عالم الاجتماع باعتباره مشاركا في الحياة الاجتماعية يـــبحث في المقام الأول عن أن يفهم: في أي شيء تزعُم أفعال الإنسان الصلاحيةَ. هدف العالِم في علم الاجتماع المُنجز هذا يتمثَّل في التعرُّف على المبادئ التي لا يفتأ الفاعِلون يستعملونها تلقائيا والكشف عنها.

من النقد إلى إعادة التأسيس

يـــريد علـــمُ الاجـــتماع عـــند هابرماس أن يكون نظريةً لأُسُس الاجـــتماع، إذْ يعتـــرف له هابرماس مثل هورخايمر أو هربرت ماركيز- Marcuse بـــدور نقـــدي. لكن كشف القمع ليس هو الكلمة الأخيرة لتحليله، تبدو له فكرة تشويه العلاقات الاجتماعية مؤسَّسة هي أيضا على علاقات عقلانية حقيقةً. لهذا السَّبب لا يمكن للمُنظِّر أن يكتفي بوصف ما يجـــري لما يُطالِبُ الفاعلون الاجتماعيون بمعنى لأفعالهم، بل عليه أن يأخذ بعـــين الاعتـــبار الأمورَ التي بإمكانها أن تجعل التصرُفات مقبولة ويكشِف عـــنها. وهكذا تزعم المبادئ الكونية التي صاغها هابرماس أنها شيء آخر غـــير أداة للوصـــف ذات قيمة منهجية ("المثل النموذج" عند ويبر): إنَّها شـــرحٌ لقـــواعد عميقة للعلاقات الإنسانية وهي في الوقت نفسه ظروف لإمكانية أي عيش في المجتمع، هي نقطةُ إرساءٍ لتحرُّرٍ.

مـــن هنا بالذات يُحدث علم الاجتماع عند هابرماس قطيعة مع الجمـــع التقلـــيدي في الماركـــسية بين التصرُّف الثوري والتاريخانية- historicité: إنَّه يقترح تحرُّرا مبنيا على الاعتراف بمبادئ كونية.

يستعيد هابرماس على امتداد تحليله وضِمن الأُفُق التحرُّري تحليل عقْلــنة المُجــتمع الموروثة عن ماكس ويبر. فالمجتمع الحديث عند هذا الأخــير يتحدَّد كما نعلم بنــزوع عامٍّ إلى الفعل العقلاني في مجالات مُتعدِّدة أكثر تنوعا مثل الاقتصاد أو القانون أو الأخلاق الشخصية.

ما معنى الفعل/التصرُّف؟

الأشكال الأربعة للفعل

تــستندُ كلُّ دراسة اجتماعية إلى قاعدة أكثر أو أقلَّ وضوحا تُمكِّن من فهم تصرُّفات الفاعلين. يُميِّز هابرماس بين أربعة أشكال للفعل.

حــسب النموذج التقليدي للفعل **اللاهوتي** يتبع الفاعِل هدفا مُحدَّدا مُــسبَقا ويــستعمل في ذلك إمكانيات كفيلة بأن تؤمِّن له النجاح. الإستراتيجي العسكري والمُقاول أو لاعب الشطرنج اشكال نموذجية لهذا النوع.

تعــرِضُ النَّظرةُ **القيمية–axiologique** (**القيمية**) الأفعال على أنَّها محكــومة بمعايير: يخضعُ أفرادُ الجماعة الواحدة لمبدإ انتظار تصرُّفات ما، يندرجُ الكاهنُ أو الأستاذُ في مزاولته لعمله ضمن هذا النوع من الفِعــل. نجِد توضيحا لهذا النوع في نظرية الأدوار الإجتماعية أو في دراسة الإيديولوجيات.

يمكــن عرضُ الفِعل أيضا ضمن منطق **درامي–dramaturgique**: يــتعلَّق الأمر حينئذ باقتراح الفاعل صورةً مُعيَّنة عن نفسه لمحاورين مُقارَنين بجمهور. ضمن هذا الأُفُق تندرج نظرية الوجوه – théorie des faces لــ إيرفينج غوفمان–Erving Goffman، الباحثُ عن

عملٍ أو المُرائيُ مُلزَمٌ بالخضوع للقواعد التي يفرضُها منطق هذا النوعُ من الفعل.

يــبني مفهوم الفعل **التواصُلي** اتفاقات وتفاهمات في الحوار بين فاعل وفاعــل مُعفى من التفعيل. تتأسَّس العلاقةُ بين الفاعلين في اللغة ولا تــسبقها. يــندرج النَّائب في البرلمان أو التاجر الذي يتفاوض حول صفقة ضمن الفعل التواصلي.

كلُّ فعلٍ هو في الحقيقة مزجٌ بين هذه الأنواع الخالِصة.

في اســتعادة هــذا النقاش بتوضيح نتائجه بلا كلل على امتداد أعماله (من: التقنية والعِلم باعتبارهما إيديولوجيا- *La technique et la science comme idéologie* إلى: نظرية الفعل التواصُلي- *Théorie de l'agir communicationnel* مــرورا بـــ: العقل والشرعيةّ- *Raison et Légitimité*) كان هابرماس مُحرَّكا بانشغالين أساسين:

هـــو من جهة يُدافع عن نظرة مُعقَّدة للعقلانية التي تكون قادرة علـــى توضيح السلوكات والسِّير الإنسانية دون اختزالها لا في الكفاءة الإنجازيـــة ولا في المُتابعة المحسوبة للفوائد الأنانية، وهو في هذا وريث للفلـــسفة واللغة الألمانيتين اللتين تعطيان للعقل *(Vernunft)* دلالة أكثر اتساعا وأكثر أخلاقية من مُعادلِها الفرنسي.

مـــن جهـــة أخرى يبغي الإفلات من المتاهات التماثلية للمُطلَق- *absolutisme* والنـــسبية- *relativisme* في تحليل الحضارات: بتصرُّفٍ نابـــع من المركزية الإتنية يرى نصيرُ المطلَق في النموذج الخاصِّ بمجتمعه القـــدَر الكـــوني للإنـــسانية، أما نصير النسبية فيرفض كلَّ شيء جملة وتفـــصيلا ويمتـــنع عن الاعتراف بما يمكن لثقافته أن تحمِله في ذاتها من جوانب كونية.

تتميَّـــز مجتمعاتُـــنا جيدا عن المجتمعات التقليدية ببعض الشّروط الكونية للعقلانية، تعكف النظرية على توضيحها:

إنَّها تعبُرُ إلى البُعد التأمُّلي في الثقافة وتجعل ممكنا التراجع النقدي عن العلوم والمعتقدات والعادات التي تتوقَّف حينئذ عن أن تكون معيشةً فقط كإمكانات وحيدة.

تُميِّـــز بوضوح بين عالَمٍ موضوعي مُهيكَلٍ بقوانين الطبيعة، عالَم اجتماعـــي تحكمُـــه المعـــايير المشترَكَة، وعالَم ذاتي مُتعلّقٍ بالمسؤولية الشخصية.

وبهـــذا تـــسمح باســـتقلالية أشكال النشاط المُتَّجِهة نحو المعرفة والنَّجاح أو وضع معايير قانونية.

بـــيد أنَّ المجتمع الرأسمالي الحديث نظَّم شيئا فشيئا أولِيَّةَ نموذجٍ من المـــنطق هـــو ذاك الذي يهدف إلى نجاح المؤسَّسة، منطقِ عملٍ معرفيٍ أداتي-cognitive-instrumentale. يتعلّق الأمرُ بمعرفة الطبيعة للتمكُّن مـــن اســـتغلالها، وعند الاقتضاء استعمال أناس آخرين من أجل هذا الهـــدف، أناسٍ مُعتبَرين ضمن أُفُقٍ استراتيجي مجرَّد أشياء. هكذا تُفضِّل التقنـــية العلمـــية منطق التطبيق-application الذي يتحمَّل إكراهات التقنـــية على حساب منطق الممارسة-pratique الذي يتمثَّل في القيام باختيارات واعية ومُناقشة بوضوح. هنا أيضا يحارب هابرماس وضعيتين متماثلـــتين: تتمـــثَّل إحداهما في العودة إلى العلوم التجريبية والشكلية وتفويـــضها الأمـــر كـــي تُقـــرِّر في مكاننا القضايا التي تهمُّنا (العلم كإديولوجـــيا)، أمَّا الثانية فتتمثَّل في تقديم القرار وكأنَّه عمل لا عقلاني وذاتي خالص.

إنَّ معنى الأنشطة العملية قابل للعقلانية ما إن يكون موضوعا لنشدان الصلاحية المناقَشَة بوضوح. هناك سبب عملي هو السَّبب التواصلي.

هكذا تنطرحُ مسألةُ معرفة ما إذا كان بإمكان الإنسان أن يكون فاعِلَ تاريخه في حقل التواصل بين الأشخاص-*intersubjectivité*، الاعتراف المتبادَل للفاعلين بعضهما ببعض. اعتبار الآخر فاعلا وليس موضوعا، هذا ما يُميِّز الفِعل التواصلي عن مجرَّد استعمال.

يحارب هابرماس النماذج النفعية السارية، في الألعاب الإستراتيجية أو في سوسيولوجيا المُنظَّمات أو في النماذج الاقتصادية الكلاسيكية. وجهة النَّظر الغائية (متابعة الأهداف الأنانية) ليست الكلمةَ النهائيةَ للعمل الاجتماعي، بل تُمثِّل مثل الأساس الذي تقوم عليه ممارسةً لفهم متبادل حقيقي. ثمَّ إنَّ الاستراتيجي لا يستطيع أن يستعمل مُحاوريه إلاَّ لوجود أُفُقٍ للمُناقشة النزيهة.

تتمثَّلُ التداولية الشكلية في العبور بهذا الإثبات الأول إلى توضيح المبادئ التي يفترضها كلُّ تواصل. إنَّها تنتظم حول فكرة وضعية مثالية للكلمة وضعية يُعبِّر فيها المشاركون في عملية تفاعُل عن طموحٍ إلى الصلاحية الخاضعة فقط "للإجبار غير المُلزِم" للحُجَّة الأفضل. لا يزعم هابرماس هنا تقديم تقرير عن وضعيات التواصل الحقيقية التي تمتلك كلَّ حظوظ الابتعاد عن هذا النموذج المثالي وأن تكون مطبوعة باللاتساوق والقدرة. لكن ضرورة هذا النموذج تكمن في أن كلَّ واحد يستعملُه كخلفية شرعية نسبة إلى الموضع الذي يقف فيه ضمنيا لَمَّا يتواصل: دون الاستعانة بهذه الوضعية المثالية لا يمكننا فهم معنى التصرّفات والسلوكيات. نواةُ هذه التداولية نظرية مُعقَّدَة في المحاججة والفعل الكلامي التي هي مثل هيكل الاجتماع. يتعرَّف هابرماس إذن على أشكال متنوِّعة من الطموح إلى الصلاحية ونُشداها. ثلاثة أنواع كبرى منها (الطموح/النشدان) تعبُر هذه التحاليل وتُعيد تقريبا إنتاجَ ثلاثة

انـــتقادات كانطـــية[1]: طموح إلى حقيقة المعارف، طموح إلى عدالة التـــصرفات والأفعال، طموح إلى التعبير الحقيقي عن الذّات. كل نوع من هذه الطموحات المُعبَّر عنه ضرورةً في كلّ فعل تواصلي مُبرَّر بأنواع من الاعتراف والرفض متنوِّعة.

ســيكون هـــذا الفعـــل التواصلي إذن القاعدة التي ينبني عليها الانـــدماج الاجتماعـــي. ففـــي هذه العلاقة الأساسية بين الأشخاص يتـــشكَّل الفاعـــل. يتشكَّل كفاعل إبيستمي (حامل لمجموع ثقافي من المعارف وتمثيلات الحقيقة) وفي الوقت نفسه كفاعل أخلاقي (مُنخرط في مـــنظومة من المعايير الاجتماعية)، وكفاعل مُنفعِل (يتحقَّق حسب صورة مُعيَّنة لشخصيته). وعبر الاتفاقات التي يُقيمُها الفعل التواصلي أو يفترِضـــها يتـــشكَّل إذن العـــالَم المعيشيُ المُشترَك لمجموعة اجتماعية وطريقتُها في رؤية العالَم والمنعِ والحُكمِ والسَّماح بالاعتراف المتبادَل بين الأشخاص.

الفعـــل التواصـــلي هو أيضا عند هابرماس مفهوم سياسي، نواة تنـــتظم حـــولها فكـــرة الديمقراطية التي لا تتلخَّص عنده لا في توازن الـــسُّلُطات ولا في المُحافظـــة علـــى الحـــريات الخاصَّة ولا في وضع ميكانيـــزمات تفاهمـــات الفوائد. الديمقراطية عند هابرماس هي تغيير للنموذج الديمقراطي: تتأسَّس شرعيتها بنقاش لا ينمُّ عن السيطرة.

يرتبط بذلك أنَّ العمل السياسي -عند هابرماس- يتمثَّل في فرض الـــنِّقاش بـــلا توقُّف في مجتمع ينـــزع دائما إلى أن يطرح على نفسه ســـؤال "كيف؟" وليس إطلاقا "لماذا؟"، بعيدا عن أن يؤكّد ذلك أيَّ نهايةٍ للتاريخ.

---

(1) هي على التوالي: إنتقاد العقل الصرف، انتقاد العقل العملي، انتقاد الحكم.

الخطاب النَّظري باعتباره فعلا تواصليا

تريد طريقةُ الكتابة عند هابرماس أن تكون تفعيلا لتثمين النِّقاش هــذا. إنَّها تنتشر كحوار غير متوقّف مع المُنظِّرين الماضين والمُعاصرين أمــثال كــانط وهــيجل وويبر وأدورنو ونيتشه وبارسونس وبياجيه وأوســتن. مُنظِّرو الاجتماع هم على نحوٍ ما مُعاصرون لنا. لقد طرحوا أسـئلةً لو حُملَت محملَ الجدِّ لكان ممكنًا أن تعرِف تطوُّراتٍ ما، وأن تُجمَــع في فِكَــر عام يحترِم أنواعا من المنطق متوازية. من جهَة أخرى يجعــل عالِم الاجتماع من نفسه شارحا ومُفسِّرا لعالمه الاجتماعي شيئا مــا علــى النَّحو الذي كان لوسيان غولدمان-Goldman يُعرِّف به الإنتاجات الفِكرية الكبرى على أنَّها مُشكِّلة لــ "أكبر قدر من الوعي المُمكــن" لأزمنــتها: الحوار مع النظريات هو طريقة لامتحان ملاءمة مفهوم سوسيولوجي ما، وذلك بمواجهتها بنسخة مُكثَّفة من الاجتماعي. إذن "الاستناد إلى النَّظريات" هو عند هابرماس صياغة إشكالياتها بشكل أكثر وضوحا وأكثر اكتمالا مما فعلُه مؤلِّفوها وامتحان قيمة نموذجها. نــرى إذن إلى أي شكل من النقد يمكن أن يتعرَّض علم الاجتماع عند هابــرماس آنــئذ. نستطيع أن نأخذ عليه خيانة المؤلِّفين الذين تناولهم وتحلــيل صلابته الخاصَّة به في تفسير غير منقطِع، أو إحلال المسار في نظــريات المجتمع بسهولة محلَّ تحقيق علمي تجريبــي عن المجتمع. ليس هناك أيٌّ من هذه الانتقادات غير مؤسَّس.

حدود عمل عِلميٍ نظري

ابــتعد هابــرماس بــشكل أكثــر ممــا فعله أسلافُه في مدرسة فرانكفورت عن العمل التجريبــي لعالم الاجتماع الذي يُحقِق ويجمع ويُفــسِّر الظواهر. وهذا من دون شكٍّ هو الخطر الذي يتهدَّد المبادرات

المُـــتجهة بصورة جذرية نحو التفكير المنهجي عوض أن تبقى دائما في الحقـــل البرمجـــي. بيد أن نقطة ضعف "نظرية الفعل التواصلي" هي في رأيي موجودة بصورة جذرية في طريقته في مقاربة الممارسات الواضحة للتواصـــل الـــتي تشكّل مركزها، وربما هو النقطة العمياء. والواقع أنّ موســـوعية هابـــرماس ترتكب إهمالين كبيرين مدهشين: إهمال تحليل الخطاب والبلاغة من جهة إسوسيولوجيا وسائل الإعلام والاتصال من جهـــة أخرى. فهو لا يرى اللغة إلاّ عبر النوعين الأكثر بساطة والأكثر تطـــرفا للاستعمال الأداتي (الفعل/التصرُّف الاستراتيجي) أو للمناقشة الحرَّة التي يمكن مقارنتها بحوار بين فلاسفة (الفعل التواصلي).

أعمال جورجن هابرماس

- *La Technique et la Science comme idéologie,* Gallimard, 1973, et Denoel, coll. «Meditations» (النصّ الأكثر سهولة).
- *Connaissance et Intérêt,* Gallimard, 1976.
- *Profils philosophiques et politiques,* Gallimard 1974، (أُعيدت طباعتُه سنة 1987).
- *L'Espace public archéologie de la publicité,* Payot, 1978.
- *Après Marx,* Fayard, 1985.
- *Morale et Communication,* Cerf, 1986.
- *Théorie de l'agir communicationnel,* 2t, Fayard, 1987.
- *Le Discours philosophique de la modernité,* Gallimard, 1988.
- *Droit et Démocratie,* Gallimard, 1997.
- *Droit et Morale,* Seuil, 1997.

- *De l'éthique à la discussion,* Cerf, 1992.
- *L'Intégration républicaine,* Fayard, 1998.

كُتُب عن هابرماس

- J.M Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication,* Puf, 1987 (عرضٌ مُكتمل بصورة جيِّدة لأعمال هابرماس).

مدرسة فرانكفورت:
نظرية نقدية للعالم الحديث*

بقلم: جون فرانسوا دورتييه**

مـــاكس هورخايمـــر (1895–1973)، تـــيودور أدورنـــو (1903–1969)، والتـــر بنجامين (1892–1940)، هربرت ماركيز (1898–1978)، إريك فروم (1900–1980)، جمعَ بين أسماءَ هؤلاء المفكرين تيار فكري معروف باسم: مدرسة فرانكفورت.

طـــوَرت هـــذه المجموعة من الفلاسفة (قبل أن يأخذ كلٌّ منهم وجهته الخاصة فيما بعد) فيما بين سنوات الــ 20 ونهاية سنوات الــ 70 مـــن القرن الــ 20 "نظرية نقدية" للعالم المعاصر. فكرة العقل الكوني– Raison universelle التي جعلها الغرب أحد أُسُسه تخفي في الواقع إيديولوجـــيا مستلِبة/اغترابية aliénante: هي إيديولوجيا التقنوعلمية– techno science، إيديولوجيا عقلنة المهام، إيديولوجيا الفعالية، إيديولوجيا الخبرة، وهي تعبر كلُّها عن مصالح التكنوقراطيا والرأسمالية والبيروقراطية الشمولية.

نظرية تقليدية في مواجهة نظرية نقدية

ظهـــرت "مدرســـة فـــرانكفورت" سنة 1923 مع إنشاء معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت. كانت الثورة الألمانية قد سُحقَت حيـــنها لكـــن الأفكار الثورية كانت تواصل انتشارها وتواصل تحريك

قسم من الأنتلجنسيا. قرَّر فليكس ويل *Félix Weil* رجل الأعمال الـــيهودي الموالي للمثل الثورية تمويلَ مركز للدراسات لدعم المفكرين والفـــنانين الملتزمين. أُسندت إدارة معهد الأبحاث الاجتماعية هذا إلى كارل غرونبرغ- *Karl Grunberg* فتولاها من 1923 إلى 1931. وعبر مجلـــة "مجلـــة الأبحاث الاجتماعية" ساعد هذا المركز في نشر دراسات حول الحركة العمالية، ونقد الرأسمالية، وطبع كتب ماركس وانجلز.. الخ.

آلـــت إدارة المركـــز ســـنة 1931 إلى مـــاكس هورخيمـــر *Max Horkheimer* فأعطاه توجها آخر. كان يأمل في تطوير تحليل للعالم المعاصر موجَّه إلى الكشف عن أُسُسِه وتناقضاته.

مـــن أجل هذا كان ينبغي الابتعاد عن الفلسفة التأملية الموصوفة بـــالـــ "مثالية"، وفي الوقت نفسه عن ماركسية متحجِّرة ودوغمائية. وذلـــك بالاستناد إلى دراسات واقعية ملموسة في علم النفس وفي علم الاجتماع وفي الاقتصاد.. الخ -مع تجاوز الحدود الضيقة للتخصصات- بغرض إعادة الحيوية للفكر النقدي. في سنة 1937، وفي كتاب: النظرية التقلـــيدية والنظرية النقدية- *Théorie traditionnelle et Théorie critique* جعـــل هورخيمر "النظرية التقليدية" التي يتمثَّل دورها في تفسير العـــالم القـــائم وكيفـــية عمله وأسباب وجوده، في تعارض مع "النظرية الـــنقدية" الـــتي تعمل على كشف تناقضات المجتمع والتي هي بهذه الصفة حاملـــة لتحولات. لإنجاح هذا البرنامج أحاط هورخيمر نفسه بمجموعة من المفكرين الشباب المتميزين: تيودور أدورنو *Thédore Adorno*، والتر بنجامين *Walter Benjamin*، هربرت ماركيز *Herbert Marcuse*، اريك فروم *Eric Fromm*.

في سنة 1933 أغلق النازيون الذين استلموا الحكم في ألمانيا المعهدَ فاستضافته جامعة كولومبيا في نيويورك، إثر لجوء هورخايمر ورفاقه إلى

الـــولايات المـــتحدة. وبقي هناك إلى غاية سنة 1949، سنة عودته إلى ألمانيا.

أثـــناء هـــذه الفتـــرة قام المعهد بتحقيقات كبرى، تعلّق أحدها بالـــسلطة في العائلة، والواقع أن الأمر كان يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الفاشـــية تُفـــسَّر فقط بالمنطق الاقتصادي الرأسمالي (الطرح الماركسي، المهـــيمن حينها). ألا تجد الفاشية واللاسامية(*) بعض جذورها أيضا في علـــم الـــنفس الجمعي سيما في وجود "شخصية تسلطية" هي نتيجة لشكل من التربية العائلية الخاصة؟

العقل أداة للقمع؟

بعـــد الحـــرب نشر هورخيمر كتابين الواحد تلو الآخر. الأول بعـــنوان: تـــواري العقل-***Eclipse de la Raison***، (1947) والثاني بعـــنوان: جدلية العقل-***Dialectique de la Raison*, 1947**، وقد وضع هذا الكتاب (الثاني) بمعية أدورنو. يشكل هذان الكتابان منارة مدرسة فرانكفورت. العقل الذي يتحدث عنه المؤلفان هنا هو العقل الغربـــي المُعَـــرَّف هـــنا بالثقافة التقنوعلمية، وبالتسيير والفعالية. وهو ما يسميه ماكس ويبر بالعقل الأداتي.

فقـــد العقـــل خاصيته الثورية المحرِّرة التي كانت له في عصر الأنوار، عندما كان أداة تحرُّر من الدين، من الخرافات والمعتقدات السحرية. أصبح أداة تسلُّط وإخضاع للجماهير وتوحيد للسلوكيات. تواري العقل وجدلية العقـــل المستوحان من هيجل (الجدلية) وماركس (نقد الرأسمالية) يترجمان بشكل فلسفي نقدا للمجتمع الصناعي والتسيير التكنوقراطي للاقتصاد.

(*) لـــم ينشر هذا النص سابقا (بمعنى أنه خاص بالكتاب المذكور ولم ينشر في المجلة-المترجم)

ابـــتداء من سنة 1950 استقر المعهد في ألمانيا ثانية، واستلم ت. أدورنو إدارته وبقي فيها إلى غاية سنة 1969.

تيودور أدورنو والجدلية السلبية

يعتـــبر عمل ت. أدورنو استمرارا لعمل هورخيمر، لكنه أعطاه تـــوجها جديـــدا ربما يكون أكثر جذرية وتشاؤما. في كتابه: الجدلية السلبية-***Dialectique négative***، (1966) يعارض فكرة هيجل عن جدلـــية تقود إلى التصالح النهائي للأضداد. كل محاولة لوضع خلاصة نظـــرية شاملة، كل محاولة للتعبير عن العالم على شكل "مجموع" هي بالنسبة لـــ أدورنو علامة على توحيد ينفي الفردية والاختلافات. يمكن قراءة ***الجدلية السلبية***، على أنه محاولة تنظيرية مقاومة لنظام (أو نسق) اجتماعـــي مهـــيمن يبغي إلغاء الاختلافات وإدارة المجتمع وفق قانون موحَّد.

جانب آخر من عمل أدورنو يتعلّق بالجمالية الموسيقية، كان يفكر في أن يكـــون موسيقارا -بما أنه وُلِد في عائلة تشتغل بالموسيقى قبل أن يخـــتار الفلسفة. لكنه كتب كثيرا في الفن والموسيقى (فلسفة الموسيقى الجديدة-***Philosophie de la nouvelle musique***، 1949. نظرية جمالية-***Théorie esthétique***، 1970). الاهتمام بالجمال وبالعلاقات بين الفن المعاصر والمجتمع الحديث هو من جهة أخرى مجال يؤثره عضو بـــارز آخـــر من أعضاء مدرسة فرانكفورت هو: و. بنجامين، الذي عِـــوض أن يهاجـــر إلى الـــولايات المتحدة مثل أصدقائه اليهود اختار الاستقرار في باريس لانبهاره بالثقافة الفرنسية. لكنه أوقِف سنة 1940 أثـــناء الاحـــتلال الـــنازي، وبـــدلا من أن يكون مصيرُه الاقتياد إلى المحتشدات فضَّلَ الانتحار عشية تحويله إلى إحداها.

هربرت ماركيز،
الغرائز والثورة

هـــ. مركيز هو الصورة الرمزية لثورة الطلبة سنوات الـــ 60 مـــن القـــرن الـــــ 20. بعـــد دراسته للفلسفة في مدينة فريبورغ اونبريـــسقو -حـــيث كان تلميذا لـــ هايدجر-، تعاون مع معهد الدراسات الاجتماعية في بداية سنوات الـــ 30. بعد وصول النازية إلى الحكـــم هاجر إلى الولايات المتحدة مثله في ذلك مثل عدد كبير من المفكرين اليهود الألمان في تلك الفترة. هناك بدأ ومنذ ذلك الحين حـــياته المهنية أستاذا في نيويورك وفي هارفارد وفي سان دييغو. تنم عـــناوين كتـــبه الـــتي تزين هذه الحياة المهنية عن فكره ومنها: العقل والثورة-***Raison et revolution*** (1941)، الغرائز والحضارة. إسهام في فرويد-*Contribution à Freud* ***Eros et civilisation.*** (1955)، الإنسان أحادي البعد-*L' Homme unidimensionnel* (1964)، نحو التحرير-*Vers la libération* (1969). ولأنه كان ضدَّ ماركسية دوغمائـــية وجافة فقد أعطى ثانية للفكرة الثورية نَفَسا رومانسيا مُلوَّنا بالوجـــود. وبدل موضوع الاستغلال الاقتصادي للبروليتاريا وإفقارها، يـــضع هـــــ. ماركيز فكرة "الاستلاب" (أو الاغتراب كما يترجمها الـــبعض، وتعني الاستعباد الاقتصادي والثقافي للفرد من الرأسمالية). في مـــواجهة مؤسَّـــسة توحـــيد الحـــياة اليومـــية والوجود هذه بالعمل وبالاستهلاك وبوسائل الإعلام -نحن في سنوات الـــ 60، فترة ازدهار ونمـــوّ واستجابة كلية لطلبات العمل، واستهلاك في الولايات المتحدة- دعا إلى نفس ثوري جديد. تغيير الحياة يفترض هدْما تاما للوجود الذي لا ينحصر فقط في ثورة سياسية أو في انتفاضة اقتصادية. تحرير الإنسان يمر عبر تحرير كل غرائزه الحيوية-المقموعة والمثبطة من المجتمع.

تناغم هذا الخطاب مع حركة الثقافة المضادة لسنوات الـــ 60 في الولايات المتحدة والتي انتشرت فيما بعد في اوروبا. تميزت الفترة لدى الشباب حينها بنـــزوع إلى الحرية، إلى التعبير عن الرغبة: ضدَّ التسلط البطريركي، ضدَّ الدولة، ضدَّ الأخلاق، ضدَّ العائلة، ضدَّ العمل الذي يقـــود إلى الاســـتلاب (الاغتـــراب)، ضدَّ الطهارة الجنسية. عبر كتبه ومحاضـــراته التي يتزايد طابعُها المهرجاني من يوم إلى آخر، يصل هـــ. ماركيز إلى صياغة جدلية بسيطة: يمدح المحاسن المحرِّرَة للرغبة، للحب، للإبـــداع، للفن، للانفتاح ضدَّ القوى الداعية إلى الاغتراب والتثبيط، المـــضطهدة لتقـــسيم العمل، ضدَّ السُّلَطات وكل قيود الحياة الحديثة. سيصبح هـــ. ماركيز إضافة إلى وهلم رايش (1897-1957) وأ. فروم أحد ممثلي "الفرويدية الماركسية".

جورجن هابرماس
آخر ورثة مدرسة فرانكفورت

جورجن هابرماس-***Jürgen Habermas*** (المولود سنة 1929) هـــو الـــوريث الأخـــير لمدرسة فرانكفورت. بعد أن كان مساعدا لـــ: ت. أدورنو نهاية سنوات الـــ 50، شغل كرسي هورخايمر في منتـــصف الـــستينيات. انـــدرجت دراســـاته الأولى ضمن روح فـــرانكفورت: نقد للعقل الكوني الزائف، للحداثة: (التقنية والعلم كإيديولوجيا).

ابـــتداء من سنوات الـــ 80 اتجه فكرُه إلى البحث عن أساس شرعي للنظام الإجتماعي، والواقع أنه كيف لا نغرق في العشوائية إذا لم نجد مبدأ كونـــيا (مبدأ العقل/الحقيقة) لإدارة الحياة في المجتمع وتحديد قواعد العمل التطبيقـــي (الأخـــلاق، السياسة)؟ يعتقد هابرماس أنه وجد في "التصرف

التواصلي-*l'agir communicationel*" -أي في التواصل، الحوار- أسس أخلاق مشتركة.

ج. هابـــرماس هو وريث مدرسة فرانكفورت، لكنه على نحو ما "مـــصفّيها" أيضا. والواقع أنه انطلاقا من سنوات الـــ 80، بدأ فكره يبـــتعد بتزايد عن النظرية النقدية، التي انغرست هي أيضا في الفرويدية الماركسية، وعن التقاليد الجدلية الألمانية ليتجه صوب موضوعات أكثر قربا من الفلسفة الأنجلوسكسونية: اللغة، الأخلاق وأسس الديمقراطية.

ما المقصود بـ "ما بعد الحداثة"؟

بقلم: نيقولا جورنيه

تحيل فكرة ما بعد الحداثة التي ازدهرت في الولايات المتحدة ابتداء من ثمانينيات القرن الـ 20، إلى صورة عالم لم يعُد يؤمن بالتقدُّم، بالعلم ذي القوة العظيمة، بالغد الأفضل، بالعقل المنتصر. لم يَعُد الأمر يتعلّق بتثمين ثقافة (علمية، غربية) إزاء أخرى، لكنه يتعلّق بمديح مزايا الاختلاط وبالتعدُّد الثقافي وبالاختلاف.

يبدو أن صفة "ما بعد حداثي" كانت موجودة عند نقاد الأدب في أمريكا منذ ستينيات القرن العشرين للإشارة إلى بعض الأعمال الطليعية. أخذ المصطلح معنى قريبا من معناه المعروف به اليوم مع الناقد الفنِّي تشارلز جنكس سنة 1975م، حينما أراد التعبير عن تصرف جماعة من المهندسين المعماريين (غرافاس، فونتيري، روسي، اينجرس، بوفيل، هولاين) الذين طالبوا بحق الإنصراف عن الإبداع التلقائي، مما أدى إلى ظهور نوع من المعمار غير المتجانس المطعَّم بإحالات إلى الماضي.

التطور المهم الثاني في مسيرة المصطلح، كان ذاك الذي وسمه به جون فرانسوا ليوتار ***Jean-François Lyotard*** سنة 1979م، لما وصف حالَ أو وضعَ المجتمعات التي خيبت آمالَها وعودُ الحداثة بـ: وضعٍ "ما بعد حداثي". أخذ اللفظُ دلالة ثقافية بالمعنى الواسع بمعنى تجاوز المُثُل التقدمية المرتبطة بفكر الأنوار وبالعقل وبالعلم. ويضم أيضا نتائج الحداثة: تسارُع الزمن، تقلُّص المكان ومطلب الحرية الفردية.

ما بعد الحداثة لدى الفلاسفة

يـــؤكّد **جون فراسوا ليوتار** في كتابه: الوضع ما بعد الحداثي- *La Condition postemoderne*، *(دار* Minuit، 1979) أن علـــى الإنـــسان الحـــديث أن يعيش من الآن فصاعدا بلا "حكايات كبرى". الحكايـــات الكبرى هي الأساطير وفيما بعد، المذاهب التاريخية للتقدُّم الـــتي تغـــذّت منها المجتمعاتُ حتى العصر الحديث. لكن بعد فظاعات الحـــرب والأنظمة الشمولية لم يعُد بالإمكان انتظار أي "غد أفضل" لا من العلم ولا من الإيديولوجيات السياسية. لن يستطيع الإنسان أبدًا أن يعـــتمد علـــى الحقـــيقة أو علـــى التقدُّم أو على الثورة لبلوغ الحرية والـــسعادة. علـــيه أن يقنع بسيطرة التقنيات والعلوم على وجوده وأن يتكـــيف مع هذه السيطرة دون القدرة مع ذلك على الوثوق فيها فيما يـــتعلّق براحته. أخيرا على كلّ واحد في عالم ما بعد الحداثة أن يقتنع بالاخـــتلافات الثقافـــية للآخر، دون انتظار ذوبانها في مثال حضاري وحـــيد، ذلـــك أنه ليس هناك حكم أعلى لتقرير ما هو حسن وما هو قبيح. تريد تأملات جون فرانسوا ليوتار إذن أن تكون تقويما للتغيرات الـــتي طـــرأت على ثقافة البلدان المتقدِّمة. لكن الحقيقة التي وصل إليها تضع الإنسان إزاء وضعية جديدة إطلاقا في التاريخ.

ساهم **ريتشارد رورتي**-***Richard Rorty***، وهو أستاذ في جامعة فيرجينـــيا وأحد الوجوه البارزة في الفلسفة الأمريكية، في بلورة مفهوم "مـــا بعـــد الحداثة". إلا أنّه يصف نفسَه بأنه من مواصلي البراغماتية، وبأنّه أحد نقاد العقلانية الفلسفية. والبراغماتية في هذه الحالة تنطلق من مبدإ أنه لا توجد وجهة نظر تعبِّر عن الحقيقة المطلقة للحوادث أو تمكّن من تحديد جوهر الأشياء. من رحم الوعي الكامل والتام لهذا الأمر انبثق "ما بعد الحداثة".

يتـــرتَّب عن ذلك حسب ر. رورتي أن الإتفاق بين الناس مُحبَّذ على معرفة الحقيقي. من هنا تبرز مجموعة مواقف تُتَّخذ إزاء موضوعات أخلاقية وإبيستمولوجية:

نقـــد المعـــرفة العلمـــية باعـــتارها حقيقة (من: Raison) نهائية وباعتبارها مصدرا للقدرة أو السلطة.

أولوية الإرادة والحرية الإنسانية على المعرفة.

أولوية الديمقراطية على الكفاءة الفكرية، الـــ "حديث" الإنساني على مقولات المعرفة.

ر. رورتي لـــيس متشائما على الإطلاق. في كتابه: الأمل عوض المعرفة-L 'Espoir au lieu du savoir (دار Albin Michel، 1995) يـــؤكِّد علـــى أن تحـــسين مصير الإنسان مُحبَّذ على أي مطلب آخر وخصوصا على أية محاولة لوضع قواعد.

يمكن اعتبار **جيل دولوز**-***Gilles Deleuze*** كذلك من فلاسفة مـــا بعـــد الحداثـــة بإســـهامه في نقـــد الحداثـــة العقلانية في كتابه: Mille Plateaux (دار Minuit، 1980)، إنه ينصح بفكر متحرِّرٍ من ضرورة الوصول إلى مقتَرَح وحيد. يقترح استعارة صورة نبتة الجذمور (وهي نوع من الجذور بصلية الشكل) التي تمتد في كل الجهات دون أن يكون لها مركز. الإختلافات بين الناس هي بالنسبة له تأكيدية، إبداعية وتـــساهم في إتمام الحرية الإنسانية. في مجال العلوم يمارس ميشال سار فلسفة تأويلية عبر الإستعارة، وهي متجانسة مع مقاربة ج. دولوز.

ما بعد الحداثة في الولايات المتحدة

يجـــنح المـــصطلح في الولايات المتحدة إلى تحديد تيار واسع من الأفكـــار التي تنهل من نقد الفن ومن فلاسفة التفكيكية (جاك دريدا،

جـــيل دولوز، ميشال فوكو) ومن مفكري نسبية العلم (برونو لاتور) ومـــن الأنتروبولوجيا التأويلية (كليفورد جيرتز). بإعادة أقلمته مع هذا المعنى في البلدان الأنغلوسكسونية غطى اللفظُ مجالَ العلوم الإجتماعية في ســـنوات الـــ 80 من القرن الـــ 20: علم الإجتماع، الأنتروبولوجيا وحتى الجغرافيا. ونسجِّل الوجود الموازي للفظ "ما بعد صناعي" الذي ظهـــر في ستينيات القرن الـــ 20 لدى علماء اجتماع مثل الان تورين ودانـــيال بـــل، وهو لفظ يحدد تطور المجتمعات الحديثة إلى نشاطات خدمـــية حيث يلعب الإعلام والحقوق الرمزية دورا مهما. سنرى عند علمـــاء الإجـــتماع تقـــارب تحلـــيل الجوانب الثقافية لما بعد الحداثة والمعطيات البنائية للنموذج الـــ "ما بعد صناعي".

نجـــد عند علماء الإجتماع تحديدات كثيرة للمصطلح. يتحدَّث رونالـــد انجلـــهارت عن الـــ "ما بعد المادية" المصطلح الذي يميز تطور القـــيم الأخلاقية والجمالية والدينية، الجديدة، بعد سنوات الـــ 70 من القـــرن الـــــ 20، الـــتي حلت محلَّ البحث عن النعيم والراحة المادية باعتبارها إحدى المحفزات الأساسية للمجتمعات الغربية.

تيار جديد في الأنتروبولوجيا

إسمـــان كـــبيران يمكـــن اعتـــبارهما ممثلين لحركة توصف أحيانا بالـــ "ما بعد حداثية" هما **كليفورد جيرز**– *Clifford Geertz* و**جيمس كليفورد**– *James Clifford*. يشتركان مع المفكرين الـــ "ما بعد حداثيين" في نقد الموضوعية العلمية ورفض تراتبية المعارف. تطور النقد والرفض بـــسهولة كافية على أساس نسبية ثقافية حاضرة لدى مؤسِّسي المثاقفة–(*) Culturalisme في الولايات المتحدة (فرانـــز بواس، ألفرد كروبير).

(*) رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية.

يـــنطلق كلـــيفورد جيرتز الأستاذ بجامعة برنستاون والمختص في الـــثقافة البالينية (نسبة إلى بالي، اندونيسيا-المترجم) من فكرة أن كلّ ثقافة هي تفسير للعالم: والملاحظ لا يزيد عن أن يحاول إدراك الأسلوب الخاص بكل ثقافة. (انظر: المعرفة المحلية، المعرفة العامة- *Savoir local, savoir global*) (دار Puf، 1983، المطبوعات الجامعية الفرنسية).

في مرحلة ثانية نعتبر خطاب الأنتروبولوجي نفسه تفسيرا، يتضمَّنه الأســـلوب الخـــاص بالكاتب، أو الخاص بجماعته المرجعية (انظر: هنا وهناك *Ici et là-bas*)، *(دار Metailié، 1996)*.

طـــوَّر جـــيمس كليفورد على الخصوص الجانب التأملي من هذا الـــبرنامج، بتبـــيين كـــيف يكـــشف تحليلُ المؤلفات الكلاسيكية في الأتنولوجـــيا استراتيجيات الثقافات المتأمِّلَة في الاستحواذ على السلطة بالـــنص. كمـــا حلَّل أيضا العلاقات الموجودة بين الفن والإتنولوجيا، مُقلِّـــلا إلى مقـــدار ضـــئيل علمـــية المشروع الأنتروبولوجي. (انظر: Malaise dans la culture) (دار Ens-bana، 1996). تـــأتي هـــذه النظـــرة التأملية في الوقت الذي تتحول فيه العلاقة بعمق في كل أنحاء العالم، بين الأنتروبولوجيين والشعوب المدروسة، وهذا مهما كان نوع الإتنولوجـــيا الممارسة. وبهذا المعنى هناك وضع "ما بعد حداثي" في هذا المجال الدراسي.

النظرة إلى "ما بعد الحداثة" في فرنسا

لم تلـــق مـــسألة "مـــا بعد الحداثة" الاهتمام نفسه لدى علماء الإجتماع الفرنسيين مثل الذي لقيته عند زملائهم الأنجلو سكسونيين. لكـــنّ الكتّابَ الذين تناولوا هذا الموضوع طوروا تحاليل أصيلةً لمحاولة وصف عام لحالة المجتمعات المعاصرة المتطورة أو اتجاهاتها..

بلور **جون بودريار-*Jean Baudrillard*** أستاذ علم الإجتماع بجامعة نانتير نظرة ورثت الوضعية النقدية الراديكالية لسنوات الــ 70 من القرن الــ 20. إنه ينطلق من فكرة أن العلاقات الإجتماعية محكومة بـــسوق الإشارات وليس بسوق الممتلكات المادية. يسيطر على المجتمع إنتاج وتبادل الإشارات "الرجراجة، الهفهافة، غير الثابتة- Flottant": ليست للدوال فيها أية علاقات بالمدلولات. هنا يتدخل عاملان: الكثرة الزائدة عن الحد للخطابات/الرسائل وغموض الصورة باعتبارها صيغة تمثـــيل غامــــضة على الخصوص. بَنَت الــ "صور الجماهيرية" وبصورة خاصة التلفزيون حسب بودريار عالَما من التظاهرات القابلة لأخذ كل أنـــواع الـــدلالات وفي نهايـــة المطاف لا دلالة على الإطلاق. تعدُّد الـــدلالات هـــذا ليس عاملا من عوامل الحرية بل هو فخ وقعت فيه الأطراف الإجتماعية: في عالم من المظاهر لن تُمارَس أية سلطة حقيقية. أصـــبحت الحــــركة الإجتماعية السياسية والإقتصادية مستحيلة. هذه النظرة التي يسيطر عليها دور وسائل الإعلام الجماهيرية هي نظرة نقدية مـــن حيث هي تنديد بميوعة الثقافة المعاصرة، وهي تشاؤمية من حيث أنهـــا لا تستـــشف بابا للخروج من هذه الوضعية التي يعيشها المؤلف كنوع من النبذ[1] (انظر: *Simulacres et Simulation*، دار Galilée، 1981).

في كـــتابه: عصر الفراغ- *L'Ere du vide* (دار Gallimard، 1983) فسَّر **جيل ليبوفتسكي-*Gilles Lipovetsky*** موضوعاتية ما بعـــد الحداثـــة وطور تحديدها الخاص بها للمجتمع المعاصر. إنه يصف

---

(1) لا يمكـــن ألا نـــشير إلى بعض التوازي بين نقد التقنية لهايدجر ونقد مدرسة فـــرانكفورت لها. نقد محافظ وآخر ثوري لكن الإثنين ينتقدان الوجه الأسود للرأسمالية والمجتمع الحديث.

الدخـــول في سنِّ "ما بعد الحداثة" بأنه نتيجة للحداثة، وبصورة أخص من حيث أنها فرضت الفردانية. إنه يستعيد فكرة المؤرِّخ دانيال بال التي مفادهـــا أن مبدأ اللذة وتعدُّد أساليب الحياة والتسارع القار لحاجات الإشـــباع قـــادت الإنـــسان الحديث إلى حالة من النرجسية المتقدِّمة، تتـــرجمها ظواهـــر عدة: اللامبالاة، هجران الحقل الإجتماعي، المعالجة الـــساخرة للأمـــور، تهدئة العلاقات العادية وتنامي عنف الأزمة. كل المعـــتقدات عُوضَت بالحاجة إلى إثارة الإعجاب أو بسخرية متحفّظة. عصر الفراغ، كتاب فيلسوف أثار تعاليق كثيرة لدى علماء الإجتماع.

أخـــيرا تندرج أعمال ميشال مافيزولي- ***Michel Mafesolli*** من جامعـــة باريس-V، ضمن تيار سوسيولوجي تفسيري وذاتياتي. انضم مافيـــزولي إلى تـــأملات مفكري ما بعد الحداثة للإهتمام الذي يوليه لـــتحول الروابط الإجتماعية في العالم المعاصر. في كتابه: زمن القبائل- *Le Temps des tribus* (دار Livre de poche، 1991) يبـــيِّن كيف أنَّ الروابط الجماعاتية (نسبة إلى الجماعة-المترجم) تنحو إلى الحلول محلَّ العلاقـــات التعاقدية. لكن لا يعني هذا العودة إلى الجماعات الواضحة بالمفهـــوم التقلـــيدي، لكن بالانخراط في مجموعات لا شكل لها وغير مـــنظَّمة تقوم على تقاسم الأذواق والأحاسيس والشبكات المحتملة التي تحـــدثها إمكانـــيات ووســـائل الإتصال الإلكترونية والمعلوماتية. يرى مافيزولي إذن حدوث تشظٍّ للمجتمعات دون إعادة تشكيل قار: مجتمع "القبائل" هو عالم يتوقف فيه الفرد عن الإنتماء كلية إلى جماعة واحدة، بـــل هو متعدِّد ومتشظٍّ. تثمن هذه النظرةُ للمجتمع الإنتقائيةَ[1] نفسَها

(2) معاداة السامية، والمصطلح هنا وكما هو شائع في أوروبا حتى أيامنا هذه لا يـــشمل ســـوى اليهود، وبهذا تصبح اللاسامية أو معاداة السامية هي معاداة اليهود- المترجم.

الـــتي نجـــدها عند المهندسين المعماريين "ما بعد الحداثيين" الذين تترك الوظيفية والعقلانية والمبادئ الكبرى عندهم المكان لـــ "ترقيع" مطمئن. بعيدا عن التنديد بعصر انحطاط أو بتطور لا معنى له، يرى مافيزولي في هذا انعكاسا لتنافر الفرد وتغايره، تجاوزا للفردانية.

دريدا أو الفِكر المُمزَّق/المُتشظِّي «destroy»

وُلِـــد جاك دريدا في الجزائر سنة 1930. كان تلميذا متفوِّقا. انضمَّ سنة 1952 إلى المدرسة العليا للأساتذة حيث حضَّر شهادة التبريز في الفلـــسفة. عـــاد إلى المدرسة العليا للأساتذة في باريس في الفترة من 1962 إلى 1984 أستاذا، بعد أن كان قد درَّس في إحدى الثانويات بالجزائـــر وكـــان معـــيدا بالسوربون. قُبِل سنة 1984 في مدرسة الدراســـات العليا التطبيقية في العلوم الإجتماعية، وكان بموازاة ذلك يشتغل في الولايات المتَّحِدة فاكتسب شهرة عالمية.

أثر دريدا

أعمـــال دريدا واسعة ومُتشعِّبة مثلما هي مُحيِّرة، مُغيضةٌ مثلما هي ساحرة:

- مـــن حيث أنها واسعة، أربعون كتابا أنجزها دريدا منها الكتابة والاختلاف-*L'Ecriture et la différence* (1967)، الانتشار-*La Dissémination* (1972)، Psyché (1987)، سياسة الصداقة-*Politique de l'amitié* (1984)، شبح ماركس- Spectre de Marx (1993).. تُشكِّل هذه الكُتُب مراحل فاصلة.
- مـــن حـــيث أنهـــا مُحيِّـــرة: عـــناوينٌ طلـــسمية أحيانا مثل *Glas* 1981, *Limited Inc, 1990*. ومفاهيم غامضة ("الاختلاف-la difference" و"علم الكتابة-Grammatologie") كتابة

مُمزَّقة، مُتشظِّية "distroy" مُشكَّلَة أحيانا من نصوص "منفجرة" إلى فقـــرات مبعثرة بلا خطّةٍ ولا علامات ربط، وهي مُشكَّلَة أحيانا عن طريق اللصق.. (انظر *Glas*).

- مُغيضة، من حيث أن دريدا هو رمزٌ لإنتلجنسيا "متعلّقة بــــ..-branchée" في فرنسا كما في الولايات المتّحدة. وإذا كان ليس مـــن السَّهل الإحاطة بأعمال دريدا فإنَّ أي رَفض لها أو ارتياب فيها سيقابَل بهزّة كنفٍ ساخرة كما يُفعَل إزاء كلّ من لا يجرؤ على إبداء الإعجاب الشّديد أمام لوحة من الفنّ المعاصر.

ســـاحرة: مـــثل كـــلّ العقول الكبيرة التي عرفت كيف تتحرَّر من إكراهات المحيط الأكاديمي، وتفرض أسلوبها الخاصَّ بها على الفكر، بإمكان أعمال دريدا أن تُثير انبهارا حقيقيا (مثل أعمال جاك لاكان أو ميشال فوكو). انبهار يُقوِّيه غموضُ أسلوبٍ صعبٍ أحيانا.

باختصار، حتى قبل ولوج عالمه، نُحِسّ جيدا بوجود أثر دريدا.

التفكيك

تتلخَّص فلسفة دريدا في كلمة واحدة هي "التفكيك". يمكن مقارنة المـــشروع "التفكيكي" بلعبة بولينغ مفاهيمية. يعيد في كُتُبه المتتالية قراءة الفلاسفة (أفلاطون، هيجل، نيتشه، هوسرل، هايدجر، فوكو) ومؤلّفي العلوم الإنسانية (فرويد، ليفي-ستراوس، سوسير) أو أيضا كُـــتابا مـــثل جورج باطاي-Bataille أو أنطونين أرتود-Artaud ويباشر التفكيك في إعادة القراءة هذه، أي بالتعرُّف على الازدواجية أو التناقضات أو الإهمالات وهي كُلُّها منبع كل عملٍ فكري.

يبقى الفِكر الغربـــي مطبوعا بالبصمة الميتافيزيقية أو "الكلام المركزي؟-logocentrique". كثير من الخطابات الفلسفية وفي العلوم الإنسانية

تتأسَّس مثلا على ثنائيات: طبيعة/ثقافة، جسد/روح، حقيقة/مظهر، معقـــول/محـــسوس، ذكـــر/أنثى. التفكيك هو إعادة نظر في هذه التعارضـــات. كيفـــيات تفكيرنـــا مطبوعة بهذه التعارُضات، هذه الثنائـــيات المفاهيمـــية. لا معنى لمفهوم "حقيقة" إلا بمقابلته بمفهوم "مظهـــر". يُطلق دريدا تسمية "اختلاف" على مبدإ تعارُض المفاهيم التي تنتِج الاختلافات التي تميِّز نظامي الحقيقة والواقع.

التفكيكية الأمريكية

لفِكر جاك دريدا تأثيرٌ على تيار نقدي أدبـــي في الولايات المتحدة. نَـــشر الأساتذة بول دومان-de Mann (1919-1983) جيوفري هـــ. هارتمان-H. Hartman المولود سنة 1929، والأستاذ بـــ يال وج. هيلـــيس ميلر-Meller فكرَ دريدا في أقسام الأدب. استبدلوه بـــ "النقد الجديد-New criticism" وألّفوا "أخلاقيات القراءة" أخلاقـــيات حقيقية تتمثَّل في إعادة النَّظر في الوضوح المُفتَرَض لفكر كاتب ما و"آثار الحقيقة" التي يزعم إنتاجها.

جـــاك دريدا هو أيضا مُفكِّر مُلتزِم تموضع من أجل الدِّفاع عن الأقليات واللاجئين والمُفكِّرين المقموعين. شارك من جهة أخرى في لجان عديدة من أجل حماية تعليم الفلسفة. هو أحد مؤسِّسي المعهد الدولي للفلسفة.

ج. ف. دورتييه

الفرد والحداثة

حوار مع شارل تايلور

كانـــت الفردانية الحديثة أحد العوامل الباهرة في التحرُّر، غير أنها تنـــزع إلى تحطيم الروابط التي توحِّد الفرد بالآخرين الذين لا نستطيع بناء هوية حقيقية بدونهم.

العلـــوم الإنـــسانية: تتميَّز الهوية الحديثة بما تُسمِّيه "أخلاقيات الأصـــالة" و"تأكـــيد الحـــياة العاديـــة". ما هي رهاناتهما الفلسفية ودلالاتهما؟

شارل تايلور: للحياة المادية في الأخلاقيات التقليدية للوجود التي نادى بها أرسطو أهمية بنائية فقط (بمعنى أنها ليست هي كل شيء عند الإنسان-المترجم). الحياة التي تُخصَّص فقط للأشياء المادية هي بالنسبة لـــه حياة عبيد أو حيوانات. في كتاب السياسة يُدعِّم أرسطو فكرة أن "حـــياة حسنة" إنسانية خالصة لا تُختزَل فقط في المحافظة على الحياة. إنَّهـــا تفتـــرِض الكمال الأخلاقي والتأمُّل ومشاركة المواطن في حياة المدينة.

مـــع البروتـــستانتية ظهر تصوُّرٌ حديث للحياة أوحت به الثقافة المـــسيحية يُـــثمِّن علـــى العكس من ذلك الحياة العادية. ينبغي العيش بتواضُع وورع وخوف من الله. لا تأخذ الحياة كلَّ معانيها إلاَّ بالزواج والواجـــبات الاجتماعية. أقترحُ المصطلَحَ التقني: "الحياة العادية" لمظاهر الوجود الإنساني الذي يرتبط بالإنتاج وإعادة الإنتاج، أي العمل وصنع الممتلكات الضرورية للحياة، -حياتنا باعتبارنا كائنات تناسلية -بما في

ذلك الزواج والأسرة والحياة العاطفية. وبهذا الصَّدد لعلاقة الرجل/المرأة أهمـــية أساســـية. أعتقد أن تأكيد الحياة العادية أصبح إحدى الأفكار الأكثـــر قوة في الحضارة الحديثة. تُسهم النَّظرةُ "البورجوازيةُ" للحياة، المهـــتمَّة بالرفاهية ورغد العيش، مثلها مثل النظرة الشيوعية التي تُعطي للإنـــسان المُنـــتِج قيمة كبرى، في هذا التثمين للحياة العادية. للتصوُّر الحـــديث للحياة محور آخر مرتبط بموضوع الأصالة: لكلِّ كائن إنساني طـــريقته الخاصَّة في الحياة، وهو يبحث عن شكل حياة خاصٍّ به. عليَّ أن أستقي من أعماقي المصادر الأخلاقية لوجودي. يبدو أن شيئا ما في طبـــيعة تجـــربتي الخاصة يحيل مَرْكزَةً من هذا القبيل ساحرةً وغير قابلة للمقاومة أو المناقشة.

العلـــوم الإنـــسانية: غيرت في رأيكم العلمانيةُ وزوالُ المُقدَّس و"تخلُّص العالَم من أوهامه" المعنى الذي يعطيه الفردُ لحياته.

ش. ت: كـــان أسلافنا يعتقدون أنهم جزء من نظام يتجاوزُهم. كان الأمر يتعلَّق أحيانا بنظام كوني، بـــ "سلسلة كبرى من الكائنات"، نظـــام يُعطـــي لكل فردٍ مكانا في المجتمع. النِّظام الإلهي يجعل هو أيضا مكانا لكل فرد في المجتمع ويُبرِّره: دوره ومكانته والمعنى الذي عليه أن يُعطـــيه لحـــياته (البحث عن الخلاص في الحياة الأخرى مثلا). انتهت الحـــريةُ الحديثةُ إلى تقليل اعتبار هذه التراتبيات. ما يهمُّني هو ملاحظة النتائج التي أفرزها زوال المقُدَّس في مجال الحياة الإنسانية ومعناها. انقطع الفـــردُ المعاصر عن الآفاق الاجتماعية والكونية الرحبة التي كانت تُنظِّم حياتَه. الحياة العادية بالنسبة للأخلاقيات القتالية للفارس أو الأخلاقيات التأمُلية الأرسطية، هي حياة خسيسة وجديرة بالاحتقار. تضمَّن تأكيد الحياة العادية بالنسبة للبعض فقدان كلِّ بُعد سامٍ ورفيع في الوجود، أي تثمين "الشهوات الصغيرة والسوقية" كما كان يقول طوكفيل.

العلـــوم الإنسانية: لكن ألا تشاطرون البعضَ وِجهة النَّظر التي ترى في تأكيد الفاعل المُعاصر تراجُعا نحو النرجسية والأنوية؟

ش. ت. لـــيس للوجود الإنساني بالتأكيد أي معنى خارج طابعه الحِواري الأساسي، أي خارج الرابط الذي يُوحِّد الفاعل بالغير. نصبح عاملين إنسانيين كاملين قادرين على فهم بعضنا بعضا وبالنتيجة تحديد هـــوية بواسطة علاقة مع الآخر. والواقع أنَّنا نتحدَّد دائما عبر حِوار، بـــتعارض أحـــيانا وبهوية أحيانا أخرى، مع "آخرين مُعتبَرين". وحتى عـــندما نعيش بعد بعضٍ منهم -والِديْنا مثلا- يتواصل فينا الحوار الذي نُجريه مع بعضهم بعد موتهم مهما طالت حياتُنا. وحتى إذا كانت هناك أشـــياء مـــن تلك التي أعطيها قيمة كبرى لا أستطيع الوصول إليها إلاَّ بعلاقـــة مع الشخص الذي أحبّ، فإنَّ هذا الشخص يُصبِح جزءا من هـــويتي الداخلية. ومن هذه الزاوية فإن الخطابات التي تنادي بالأصالة وبازدهـــار الـــذات مستقلَّة عن علاقاتنا بالآخرين، هي خطابات غير منتجة، وهي تحطِّم شروط الأصالة نفسها.

العلـــوم الإنسانية: أنتم تقومون إذن بنقد مُزدوج: نقد للنسبية بعـــد الحداثية التي تنفي وجود المُثُل السامية، ونقد للنظريات الأكثر مُحافظة لكتاب يُعيدون النَّظر في ثقافة الأصالة.

ش. ت. يـــؤكِّد المثلُ الأعلى للأصالة أن الوجود الإنساني لا يجد معناه إلاَّ في تأكيد الذّات وفي طبيعتها الخاصَّة وفي استقلاليتها. بعض جوانب فلسفة الوجود هذه تُسهِم في تدهورها. وقد ذكرتُ انحـــرافا أولا للـــثقافة الشعبية الحالية نحو الصيغ الأنوية لمُثُل ازدهار الـــذات. انحرافُ ثان هو انحراف العدمية التي تعيث فسادا منذ قرن ونصف. وجهُها الأساس هو نيتشه. عبَّرتْ خطوطٌ من هذه العدمية عـــن نفـــسها في مختلف اتجاهات الحداثة التي ظهرت عند الفلاسفة

الـــذين نـــسمِّيهم اليوم "بعد حداثيين" مثل جاك دريدا أو ميشال فوكو.

والحـــال أن البحث عن الحرية والبحث عن الأصالة لا يتماشيان. بالنسبة لكثير من الشباب تقترح فلسفة الحياة هذه سيناريو أخّاذا، يمكن أن نحاول كتابة حياتنا ضمنه. هناك نوع من النـــزوع نحو القطيعة مع العائلـــة ومـــع النِّظام ومع الرأسمالية.. *"معي حقّ، بما أنّني أفلتُ"*. هنا النقطة التي برزت منها كثير من هذه الأوهام حول الأصالة. إنَّه خطاب جذّاب كثيرا ويمسُّ كثيرا من الناس. إنَّه ليس شيئا آخر سوى بحث عن مـــزيد مـــن اللهو والشهوات. تطلُّع يُساورنا لمَّا نكون طلبة في الجامعة متموضعين بين الطفولة من جهة وبين "الحياة الحقيقية" من جهة أخرى، هـــذا هو مصدر الشعبية المُدهشة لهؤلاء الكتاب. في هذا العالم المُسطَّح الـــذي تتراجع فيه أُفُقُ الدلالة يأتي مثال (من المثالية) الحريَّة المُختارة أو المُقرَّرة ذاتيا ليمارس جذبا متزايدَ القوة.

مـــن جهة أخرى يتَّخذ بعض المُفكِّرين مسحةً من الاحتقار إزاء الثقافة التي يَصِفونها. لا يبدو آلان بلوم–Alan Bloom مثلا مُعترفا بالمثال الحديث للأصالة الذي تدهورت تعبيراتُه وانحرفت كثيرا. يُهمل نقدُ آ. بلـــوم القوة الأخلاقية لمثال الأصالة. وعلى العكس من مغتابـــي الثقافة المعاصرة أعتقد أنّه علينا اعتبار الأصالة مثلا أعلى أخلاقيا حقيقيا.

العلـــوم الإنـــسانية: تـــتأمَّلون في كـــتابكم قلـــق الحداثة– *Le Malaise de la* modernité الجانب المُظلم في الحداثة: فقدان المعنى، تـــراجع الأهداف وفقدان الحرية. تُعيدون هذا إلى ثلاثة أسباب: الفردانية باعتبارها تراجعا وانطواء على الذّات وتطوّر العقلية الأداتية، تطوّر التقنية باعتـــبارها أولـــوية للوســـائل على الأهداف الإنسانية، وأزمة المُواطنة والمشاركة السياسية. كيف تَصِلون بين هذه الوضعيات القَلِقَة للحداثة؟

ش. ت. أعـــتقد أنَّ لهـــذه الأسباب مصادر مختلفة لكنَّها تتناسق بشكل خطير. لنبدأ بالسبب الثالث: في كلِّ الديمقراطيات يقول بعضُ الـــنَّاس إنَّ السياسة لا تقود لشيء وإن الديمقراطية ليست حقيقية. أيُّ شخص يقول إنَّه غير مُهتمٍّ بالسياسة لأنَّ كلَّ السياسيين منحرفون، لا يُعبِّر فقط عن تقزُّز شخصي، لكن يُعبِّر أيضا عن فعلٍ يزيلُ الشرعية عن الدولة. مثلا الأهمية المُدهشة التي تتَّخذها في حضارتنا العقلية الأداتية - التكنولوجيا، التسيير، البحث عن الفعالية- تعني أن كثيرا من المشاكل مُـــصمَّمَة بالضرورة كمشاكل تقنية مع حلول أوجدها خبراءٌ أو أنظمةٌ نضمن أنَّها ستكون ذات عوائد حسنة، مثل السوق. ولا يبدو أبدا أنَّنا وجـــدنا وســـائل للخروج من ذلك. يؤدِّي هذا إلى إيجاد الكلبية(*)- cynisme والفـــشل. هـــذا هـــو التحدِّي المعاصر: كيف نُعيد طباعة الأهداف الإنسانية على هذه الميكانيزمات التي تُسيِّر حياتنا؟

العلوم الإنسانية: تعطون في أعمالكم مكانة معتبرَة لقضايا الهوية ولمـــا تسمّونه بـــ "الاعتراف" الذي ينبغي أن يسبق القضايا الاقتصادية والتقنـــية. في أيِّ شـــيء هـــي سياسة الاعتراف والتعدُّد الثقافي من متطلَّبات السياسة الحديثة؟

ش. ت. ســـتبرُز قـــضايا الهـــوية بقـــدر بروز القضايا الاجتماعية الاقتـــصادية نفسه إن لم يكن بقدر أكبر. البعدان ضروريان في الديمقراطية. كـــان الأمـــر كذلك على نحو ما في القرن التاسع عشر: لم تكن الحركة العمالـــية حـــركة تهدف إلى تحقيق بعض الأهداف المادية فقط، بل كانت

(*) مدرســـة فلـــسفية يونانية قديمة خالفت الأعراف والتقاليد الفلسفية السّائدة آنـــذاك، ويجـــري الحـــديث اليوم عن كلبية بمثابة نوع من الفِكر مخالِف للأعراف والقِيم إلى حدٍّ يُصبح معه صادِما، يلتقي مع سلفه في كونهما لا محافظين. المترجم.

أيـــضا تعبيرا عن حاجة للاعتراف، عن حاجة لأن تُدرَجَ ضمن الديمقراطية الـــتي كان بإمكانها تعديل اتجاهها. تطوير مثل أعلى للهوية نابع من الذات يعطـــي أهمـــية جديـــدة للاعتراف. هذا الاعتراف مُعتَرَفٌ به اليوم كونيا بـــشكل أو بآخر، في المستوى الشخصي وفي المستوى الاجتماعي. في هذا المـــستوى يجعـــل التصوُّرُ الذي يرى بأن الهويات تتشكَّل بالحوار المفتوح سياســـةَ الاعتـــراف مـــساواتية وأكثر أساسية وأكثر امتلاء بالضغوط. الاعتـــراف المساواتي ليس مُجرَّد صيغة ملائمة لمجتمع ديمقراطي في صحة جـــيدة. إنَّ رفضه يمكن أن يُسبِّب ضررا للذين نمنعُه عنهم. ليست الحركة النـــسوية وحدها مُتضمَّنة في فكرة رفض الاعتراف الذي يمكن أن يكون قمعا، بل إن النقاشات حول تعدُّد الثقافات مُتضمَّنٌ فيها هو أيضا.

في "مصادر الأنا"

أيُّ معنى يمكن إعطاؤه للحياة؟

لا يمكـــن لقضية معنى الحياة أن تُطرَح إلاَّ من قِبَل فاعل تحصَّل على قدر مـــن الاستقلالية ومن السَّرية (مفرد سرائر) التي تجعله وحيدا إزاء ذاته. لقد تحرَّر الفاعل الحديث من الروابط التي كانت تضعه في إطار تراتبيات اجتماعية قوية وتربطه بقوانين أخلاقية مُلزِمة وتشدُّ مصيرَه بأمل الخلاص في المـــا وراء. لقد تحصَّل الفاعل الحديث على حريته لكنَّه يوجد وحيدا إزاء قـــدره. لقد أضاع ما يُسمِّيه شارل تايلور بـــ "أُفُق المعنى" أو "أُفُق الدلالـــة" التي تحكم الحياة. إنَّه ازدهار هذه الهوية الحديثة المقطوعة عن مـــنابعها الأخلاقية التي باشر شارل تايلور التأريخ لها وإجراء حفريات بشأنها في كتابه: ينابيع (مصادر) الأنا-Les Sources du moi[1].

(1) ينابيع (مصادر) الأنا، تشكُّل الهوية- *Les Sources du moi: la formation de l'identité,* Seuil, 1998.

ذلــك أنّــنا لا نستطيع فهمَ مُثُل الهوية الحديثة وكذلك اضطراباها وقلقها دون فهم ظروف تشكُّلها. يروي شارل تايلور كيف انبنت الفردانية الحديثة حول "تأكيد الحياة العادية"، أي تثمين الحياة المادية: العمــل والرفاهية المادية. إنّه يستكشف أيضا ازدهار "السريرة" التي "تتشكّل عند النُّخب الاجتماعية والروحية في شمال أوروبا". يذهب الفلاسفة والكتابُ إلى البحث عن "أنا حميمي" يتموضع على هامش المجتمع. بالنسبة لشارل تايلور يتضمَّن ازدهار الهوية الحديثة المُحرِّرة بهذا القدر الكبير وجها سيِّئا. هذا التصوُّر لــ أنا مستقلٌ منقطِع عن العــالَم السابق الوجود على نحو ما على المجتمع، وهمٌ. إلى أيِّ حدٍّ يمكننا تأسيس وجود يكون مُخصَّصا فقط للذات؟ (دون "الاعتراف" بالآخــرين؟) هــل يمكننا التفكير بذاتنا فقط (دونما حوار نقدي مع الآخرين)؟

الأنــا الفردي مُتجذِّر دائما ومتموضِع داخل جماعة. يرتسم الفكرُ دائما في حــوار -غير مرئي أحيانا- مع شخص آخر. لا يمكننا تأسيس معنى للحــياة خارج العلاقة مع الآخر ذلك أن الحرية التامَّة ستكون فراغا لا شيءَ يستحقُّ أن نقوم به فيه، ولا شيء يستحقُّ أن يكون له معنى فيه. إنَّ الأنا الذي يحصُلُ على حريته بإزالة كل العقبات والمعوِّقات الخارجية هو أنا خالٍ من أي طابع مميِّز، وهو إذن محروم من أيِّ هدف مُحدَّد[1].

العلــوم الإنــسانية: بــأي شيء يمكن للرهان العملي لتعدُّد الــثقافات في كندا وفي كيبك أن يُفيدنا في هذه القضية، قضية تعدُّد الثقافات والتواصل فيما بين الثقافات؟

---

(1) هــيجل والمجتمع الحديث- *Hegel et la Soiciété moderne*, 1979, trad. Cerf, 1998.

ش. ت. كان لنا أن نتناقش في كندا وفي كيبك منذ فترة طويلة. إذن ربَّمـــا جئنا قبل غيرنا للاعتراف بهذا البُعد واتخاذ إجراءات مُعيَّنة. يوجد في بعض المجتمعات شعور بأن أبواب التحديدات العلنية للأُسُس الـــتي يقوم عليها المجتمع مُغلَقَة. في الولايات المتحدة وفي كندا غيَّرت مـــوجاتُ المهاجرين المتتالية الثقافةَ المرجعيةَ بشكل عميق. وجود كندا مُهدَّد بمشكلة تمسُّ إلى حدٍّ ما كلَّ المجموعات. علينا أن نحاول السماح لجماعــــات وطنية مختلفة بالتعايش بحرّية وإرادة ضمن الحدود السياسية القائمــــة. ينبغي أن تُعوَّض الإمبراطوريات متعدِّدة القوميات التي كانت قائمــــة في السابق بدول الغد الديمقراطية والمتعدِّدة القوميات. كلُّ أُمَّة مُعتـــرَف بها على هذا الأساس، أي أمَّة تملك حسًّا متقدِّما بهويتها وترغب في تسيير شؤونها الخاصَّة لا ترغب في الانخراط الإرادي في دولة متعدِّدة القومـــيات إلاَّ بـــشرط أن يُعتَرَف بها على نحو غير مُبهم أي واضح. والحال أن الاعتراف بالأمة الكيبكية وهي إحدى الأمم الأقلياتية الأكثر بـــروزا في كندا كان حتى الآن من أكثر الأشياء صعوبة في التحصيل. وقد سجَّلنا من دون شكٍّ تطورات مهمَّة جدا في بعض الجوانب.

العلـــوم الإنـــسانية: ألا تُعارِضـــون نموذجَ سياسة الاعتراف بـــنموذج سياسي فرنسي ضدٍّ يُواصل باسم الروح الجمهورية جعْلَ خطابات الاعتراف والإدماج مُتعارضين؟

ش. ت. أعـــتقد أن الأمر هنا يتعلَّق بتشنُّج لا فائدة منه وخطير جدّا على المدى البعيد. لكنَّني أزور فرنسا بانتظام وألاحظ مع ذلك أن الأمـــور تتغيَّـــر. بدأ بعض المثقَّفين في إنكار هذه الرؤى، لكن وكما تتنـــبَّأون بـــذلك لـــيس لي أيّ تعاطف مع أولئك الذين يُكرِّرون هذا الخطاب المتصلِّب عن الجمهورية كما لو أنَّها كانت مؤسَّسة في الجوهر على عدد مُعيَّن من المبادئ التي لا يمكن تجاوزها.

العلـــوم الإنـــسانية: إذا كـــان ثقل "العقل الأداتي" وكذلك التكنولوجـــيا في مجتمعاتنا يُقلقانكم، فإنَّكم مع ذلك تنكرون صورة "القفـــص الحديدي" لإنسانية محبوسة داخل التكنولوجيا أو العقلية الاقتصادية.

ش. ت. إذا كان صحيحا أن المجتمع التكنولوجي يحبسُنا في قفصٍ حديـــدي، فـــإنَّ كلَّ ما قلته أو قمت به يُصبح ثرثرة ودية. أعتقد أن هناك نوعا من الصحَّة في صورة القفص الحديدي هذه، لكنَّني أعتقد أن النَّظـــرة الـــتي ترى في المجتمع التكنولوجي حتميةً، أمر لا يستقيم: إنَّها تهمل المهمّ. أعتقد بلا مبالغة أنَّه يوجد لدينا هامش حرية، وهي ليست لا شيء. يعني هذا أنَّه يمكن أن يُسهم فهمُ المصادر الأخلاقية لحضارتنا في تـــشكيل وعي جماعي جديد. لقد قمت بتحليل بعض المصادر التي تشرح قوَّةَ مثال الحرية المُقرَّرة أو المُختارة ذاتيا في ثقافتنا. نحن أحرار لما نستطيع إعادة تحديد ظروف حياتنا الخاصَّة بنا ولمَّا نستطيع التحكُّم في ما يسيطر علينا. نستطيع فهم ما يتضمَّنه تفكير من هذا النوع بملاحظة المـــثال المهم للعناية الصحية. إن التشغيل التعسُّفي للعقلية الأداتية مثل هـــذه الممارسات الطبية التي تنسى أنَّ المريض شخص، ولا تعطي أيَّ اعتـــبار في إدارة العـــلاج لتاريخه ومن ثمَّة لدوافعه في الأمل أو اليأس، وتهمل العلاقة الأساسية بين المموِّن بالعلاج ومن يتلقَّاه، الخ. إذا توصَّلنا أولا إلى فهـــم لمـــاذا هي التكنولوجيا مهمَّة، سنصل عندها إلى معرفة حدودها وتأطيرها ضمن أخلاقيات للعلاج.

مـــن المهم في هذا السياق أن نفهم مصادرنا (ينابيعنا) الأخلاقية، لهـــذا يكـــون القيام بإيجاد مصادر جديرا بالمحاولة ومستحقا لها. لكنَّه صـــحيح أيضا أنَّ نضال الأفكار هذا مرتبط بطريقة مبهمة بالصراعات الـــسياسية المـــتعلّقة بـــصيغ التنظيم الاجتماعي. بعبارة أخرى: القوة

الوحيدة التي بإمكانها جعل السيطرة المتزايدة للعقلية الأداتية تتراجع هي حركة ديمقراطية واسعة. لا يكمن الخطر فقط في رقابة استبدادية بل أيضا في الافتراق والتشظّي، أي عدم القدرة المتزايدة لدى الناس على تشكيل مشروع مشترك وتنفيذه. المجتمع المتشظّي/المنقسم هو مجتمع يجد أفرادُه صعوبة متزايدة في التماهي مع مجموعاتهم. العوائق التي بدا في لحظة ما غير ممكن التغلُّب عليها تصبح وبواسطة تربية عمومية وئيدة ممكنة التجاوز.

يوجد حاليا نوع من الخسارة الأخلاقية بل قل شيء من اليأس لدى بعض الحركات اليسارية لأنَّه يبدو أنَّ المسيرة نحو العولمة ووصول الأسواق إلى مستوى تجاوز المحلية والحدود الوطنية قد جعل كلَّ الإجراءات التي اتُّخِذت فيما مضى فانية وغير ذات جدوى.

الحركات اليسارية منقسمة فيما بين الذين يريدون العودة إلى الإجراءات القديمة التي اتُّخِذت في أزمنة ماضية، الذين ليس لهم أيُّ برنامج حقيقي بديل كي يقترحوه وبين الذين ينادون بإعادة تشكيل حركات تضامن أكثر اتساعا بالضرورة، حركات عالمية. إن لم يكن هناك إشراك قبْلي للمجتمع المدني في جمعيات ومنظَّمات غير حكومية، التي تثير اهتماما إعلاميا، والذي له هو أيضا أثر عكسي، فإنَّ المبادرات السياسية تكون غير ممكنة. وفي هذا الصَّدد يُمثِّل توقيفُ بينوشيه تقدُّما مُحتمَلا للإنسانية.

حاوره: سارج لولوش–Serge LELLOUCHE

(العلوم الإنسانية، عدد 97، أوت/سبتمبر 1999)

الفَصْـلُ الثـَّالِث

الفلسفة والسياسة

النقاشات الأمريكية حول العدالة الاجتماعية: عن:
نظريات العدالة (لــ ويل كيمليكا–Will Kymlicka)

نيقولا جورنيه

الحرية والمساواة: عن: نظرية العدالة (لــ جون راولس–John Rawls)

جاك لوكومت

المجتمع الليبرالي والعدالة

حوار مع جون-بيار ديبيي–Jean-Pierre Dupuy

هل هناك حروب عادلة؟ عن: الحروب العادلة وغير العادلة
(لــ ميشال والزر–Michael Walzer)

جون-كلود ريانو-بوربالان

التفكير في الشمولية: عن: جذور الشمولية
(لــ حانًّا آرندت–Hannah Arendt)

سيلفان آلومان

كورنيليس كاستورياديس: من الخيالي إلى السياسة

ميشال لالومان

اختراع السياسي

حوار مع كلود لوفور–Claude Lefort

النقاشات الأمريكية

حول العدالة الاجتماعية

عن كتاب وايل كيمليكا: نظريات العدالة(*)

نيقولا جورنيه(**)

التوزيع العادل للراحة والرفاهية داخل مجتمع ديمقراطي هو القضية المركزية التي تثير نقاشات الفلسفة السياسية الأمريكية، وحول جون راولس على الخصوص. يلقي وايل كيمليكا في كتابه نظرة عامة على الحُجج والأدلة الرائجة.

كيف نقيم صُلحا بين العدالة والحرية؟ إنَّه السؤال الذي يجعله وايل كيمليكا الأستاذ في كندا الخيط الرابط بين فصول كتابه المتميِّز عن التعدُّد الثقافي[1]. إنها أيضا إحدى القضايا الأكثر مناقشة من الفلاسفة الأنجلوسكسونيين الذين يُنشِّطون حول جون راولس ورونالد

(*) ورقة عن كتاب ويل كيمليكا نظريات العدالة، الصادر عن دار لا ديكوفارت سنة 1999 والمنشورة في مجلة العلوم الإنسانية عدد 98، اكتوبر 1999. ويل كيمليكا المتكون في أكسفورد هو المدير العلمي للمركز الكندي للفلسفة والقضايا العامَّة في جامعة أوتاوا. نشر كتبا كثيرة مهمَّة في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة منها:

Multiculmtural Citizenship, Oxford University Press 1995.

(**) صحافي علِمي في مجلة العلوم الإنسانية.

(1) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989. (الليبيرالية والجماعة والثقافة).

دووركــــن وشارل تايلور وآخرين نقاشا دائما عن الديمقراطية الحديثة وصــــيرورتها. ينتمــــي وايل كيمليكا إلى أوساط المفكِّرين الأكثر علما بالفلسفة السياسية فيما وراء الأطلسي، أي في القارة الأمريكية. قام في هذا الكتاب المُحرَّر سنة 1992 بعمل هو قبل كل شيء عرض وتوضيح ونقـــد لأهمِّ التيارات المشتركة في هذه المناقشات. لهذا السَّبب ورغم بعـــض صعوبات القراءة فإن مُقدِّمته لنظريات العدالة ثمينة جدا بالنسبة للقــــارئ. إنَّه صعب حاليا إيجاد كتاب يعرض المناقشات حول العدالة الاجتماعـــية خارج ثنائية "اليسار" و"اليمين" و"الجماعي" و"الفردي" والاجتماعي والاقتصادي، الخ.

هذه البدائل بالنسبة لكيمليكا عاشت ولم تُقدِّم أيَّ حلّ. والواقع أنَّهـــا تـــتعارض لكنَّها لا تتوافق مع أيِّ فكرة فلسفية أساسية. المظهر الفكري الأكثر رواجا في الفلسفة الأخلاقية الأمريكية هو النفعية الذي تُقاس العدالة فيه بمدى فائدة ونفع عمل ما أو قاعدة وليس بقصدها.

تجاوز النفعية

يُـــسجِل كيمليكا أن النفعية أنتجت خلال عشرين عاما مفاهيم جـــدُّ متناقضة للعدالة الاجتماعية غطَّت تقريبا كلَّ أطياف الوضعيات الـــسياسية المعـــروفة من اليسار إلى اليمين. والواقع أنَّنا إن قِسنا النفعية جماعـــيا فإنَّنا سوف لن نهتمَّ إلاَّ قليلا بعوز الفقراء وسنهنِّئ أنفسنا على كـــلِّ الإجراءات التي تفضِّل الأعمال وتنحاز إليها. وبالمقابل، إن كنَّا مـــتعلِّقين باحترام حقوق الفرد الإنساني فإنَّنا سنحكم بنفعية إجراءات إعادة التوزيع التي تحدُّ من معاناة الفقراء الصَّارخة.

فـــشل البرهنة النفعية هذا في إعلان نظرية للعدالة الاجتماعية هو حـــسب كيملـــيكا مـــصدر تجديدي للفلسفة السياسية في الولايات

المـــتحدة. تيارات "ليبرالية" مختلفة (أي اجتماعية ديمقراطية) و"تحرُّرية- libertariens" (الليـــبراليون الـــراديكاليون في أوروبـــا) و"جماعاتية- Communautariens" وحركات نسوية الخ، تُعبِّر عن نفسها اليوم في حقـــل فلسفة الأخلاق. للوهلة الأولى يؤدِّي ازدهارٌ كهذا لأفكارٍ جدُّ متنوعة ومختلفة إلى طريق مسدود للفكر: إذا كان ينبغي الاستجابة لقيمٍ مختلفة بهذا القدر كالعدالة والحرية والعدالة المُشتركة والخنوثة للوصول إلى مجتمع عادل فإنَّ حظوظ مصالحتها فيما بينها ضئيلة. ومع ذلك هذا ما يريده المؤلِّف. إنَّه يستعير من ر. دووركين فكرة أن تساوي الأفراد في الحقوق هو في الواقع الشرط الضِّمني لكلّ نظريات العدالة الحديثة. هـــل يمكـــن القيام بمستخلص شامل لها؟ ربما، ولكن لعدم توفُّر ذلك يأخـــذنا كيملـــيكا إلى عـــرض شرحي للحلول الليبيرالية والتحرُّرية والجماعاتية والنسوية لقضية العدالة الاجتماعية دون أن يقترح علينا مع ذلك نظرية مكتملة.

تجـــاوز النفعية هذا هو حسب كيمليكا هدف الفلاسفة الليبيراليين وبـــالأخصّ نظـــرية العدالة الاجتماعية لـــ ج. راولس. والواقع أن نظرية راولس كما يُلخِّصها كيمليكا تزاوج بين النفعية والمساواة. التفاوتات غير مقبولة في هذه النظرية إلاَّ إذا زادت من راحة ورفاهية الجميع (انظر المقالة الموالـــية). العدالة بالنسبة لتصوُّرات ليبرالية أخرى صارمة حسب راولس. إنَّهـــا تـــتجاوز مبدأ تساوي الحظوظ ولا تدع أيَّ مكان للأنانية. العدالة الاجتماعية حسبه تستند إلى مزايا الشفافية والأمانة، المهم أن تصوُّرا مماثلا يـــتطلَّب كـــي يكون قابلا للتنفيذ إصلاحات جذرية كما يلاحظ ذلك كيمليكا. ومع ذلك فلا راولس ولا دووركن يبدوان واعيين لهذا الأمر ولا يهـــتمان كثيرا بدوام اللامساواة العقارية بين الطبقات والأعراق والأجناس (بمعنى الذكور والإناث)، وهذه هي نقطة ضعفهما حسب المؤلِّف.

التيارات الراديكالية

توجد على العكس من ذلك تيارات فكرية راديكالية في أهدافها الإصـــلاحية الاجتماعية مثل التحرُّريين-libertariens والماركسيين أو الجماعاتيين-communautariens. يلاحظ كيمليكا هذه المرَّة أنَّهم لا يُـــراعون بقدر كافٍ الحلولَ الليبيرالية لمشكلة المساواة. التحرُّريون مثلا مُصنَّفون عموما إلى اليمين لأنَّهم يضعون صيغة السوق والملكية الخاصَّة فوق كلّ شيء. فبالنسبة لـــ روبير نوزيك-Nozik مثلا هو عدلٌ كلُّ توزيـــع للمـــوارد يكـــون نتـــيجة لتعاملات حُرَّة بين الأفراد، لا تهمّ التفاوتات التي يمكن أن توجدَ بصورة طبيعية. يتَّهمه المؤلّف أيضا بعدم القـــدرة على حلّ المفارقة التالية: كيف يمكننا أن نمنعَ أنفسنا من محاربة الـــتفاوتات/اللامساواة باسم حرية كلّ فرد، في وقت تُشكّل فيه بعض العوائق مساسا حقيقيا بحرية الفرد واستقلاليته؟

في الجهـــة المقابلـــة لا تعطي الشيوعية المعروفة بأنَّها نظرية مساواتية خـــصوصا، ســـوى مكانة ثانوية لحرية الفرد. يبدو بُعدها الخاص بالعدالة الاجتماعية بوضوح في تنديدها بالاستغلال والاختلال في العمل في النظام الـــرأسمالي. ومع ذلك فإن المؤلّف يحتفظ لهذين المصطلحين بأهمّ انتقاداته. والواقـــع أن تأويلاتهما السياسية بعيدة عن أن تكون واضحة: في أيِّ شيء يُعتـــبر الرأسماليُ استغلاليا أكثر من فرد مُعوَّق في النظام الاشتراكي بما أنَّ كـــلاًّ مـــنهما يعـــيش من الفائض الذي يُحقّقه العامل؟ وبذا يمكن لمحاربة الـــتفاوتات أن تسقط تحت طائلة النقد الماركسي، لأن "البلاغة الماركسية في مجال الاستغلال والاختلال تهمل -كما يلاحظ كيمليكا- الاحتياجات الخاصَّـــة لغـــير العـــاملين" وذلـــك بدءا بالنساء والأطفال. عمليا اختار الـــشيوعيون كمـــا يـــرى المؤلّف، تطبيقا بسيطا للمساواة يتمثّل في ربط حقوق كلّ فردٍ بالعمل الذي يُنجزِه، وهو ما اتضح أنَّه فشل اجتماعي.

الجماعاتية تيار فكري أكثر حداثة(*) لونه السياسي غامض، لكنَّه يُجابِــه مع كتَّاب أمثال ش. تايلور أو روبير صاندال-Sandel مشكلة الحـــرية والعدالـــة وجها لوجه، غير أن الجماعاتيين يذهبون أكثر من غيرهـــم إلى ربط ممارسة كلّ فرد للاختيار بوجود جماعة تضمن هذه الحرية، عموما "لا مزايا" للفرد، فالجماعة هي التي تملي عليه اختياراته. إذن إعطاء الموارد والحقوق لكلّ فرد يتعلّق بوضع ثقافي مُسبَق أكثر مما يـــتعلّق باختيار حرّ للأفراد: لكلّ جماعة ثقافية مقاصدها وأعرافها. لا يُخفـــي المؤلِّف إطلاقا الحذرَ الذي تُولّده فيه نماذج الأخلاق السياسية هـــذه: لا توجد بالنسبة له تقاليد ثقافية لا تقود على الأقلّ إلى تعارض بعض أفرادها. نموذج المجتمع العادل هو إذن نموذج ما زال لم يقُم بعدُ، وهو ليس في متناول اليد في أيِّ مكان.

الحركة النسوية: فلسفة سياسية؟

لأجل هذا من دون شكٍّ ينتهي كتابُه -على نحو مفاجئ- بفصل عـــن الحركة النسوية. هل الحركة النسوية فلسفة سياسية؟ في الولايات المـــتَّحدة نعم. النقطتان المدروستان هما التاليتان: أولا، هل لنا الحقُّ في مجتمع ديمقراطي في أن نتدخَّل في دائرة العلاقات الخاصَّة (العائلة مثلا) كـــي نـــضع حدًّا للاعدالة التي تعاني منها النساء؟ ثمَّ وعلى افتراض أن اســـتقلالية متـــزايدة مُـــنِحت لهنّ، فهل تكون العدالة والأخلاقيات الاجتماعية للنساء مختلفة عن مثيلتها لدى الرجال؟

لا يخفي كيمليكا تعاطُفه مع قضايا الحركة النسوية: يبدو بالنسبة له أن النِّضال من أجل وضع حدٍّ للتمييز ضدَّ النساء هو أيضا نضال من أجـــل مجـــتمع أكثر عدالة. لكنَّه يبقى في نهاية المطاف مناصِرا لشكل

(*) بالمفهوم الزمني. المترجم.

أخلاقي كوني: كثير من العناية ومن التطابق مع الغير لهما حسبه جانب سيء هو "تهديد مبدأي العدالة والاستقلالية" (الخاصَّتين بالفرد).

المهمّ إنَّه ينبغي استخلاص فكر خاصّ بالمؤلّف من مواقفه المُتَّخَذة، سنحتفظ على الخصوص بكونه يبتعد عن المواقف الراديكالية فيما يتعلَّق بالثقافوية-Culturalisme مثلا أو بالعقلانية أو بالحركة النسوية. وضعيته هي وضعية شخص "ليبيرالي" أي معتدل في الولايات المتحدة يطالب بانسجام وتساوق مختلف متطلَّبات الديمقراطية ويحذر من تأسيس نظرية تستند على مبدإ وحيد (الحرية، الجماعة، التمييز الإيجابي). هذا من دون شكٍّ هو السَّبب الذي لم يُوجِّه لأجله أيَّ نقد قاسٍ لـ ج. راولس واحتفاظه باعتراضاته لكلّ مدرسة من المدارس الأخرى.

أمَّا بخصوص فكرته التي مفادها أن كلّ النظريات السياسية التي يمكن تدعيمها أخلاقيا اليوم تقتسم الأرضيةَ المساواتية نفسها فيبدو أنَّه يُضيِّعها أحيانا، غير أنَّها أكثر أهمية مما تبدو عليه. بتبيينه في كلّ مرَّة كيف تُحدِّد مجموعُ التيارات المدروسة قيمةً واحدةً على الأقل يمكن للناس الاستناد إليها في قولهم إنَّهم "متساوون في الحقوق" يُحدِّد المؤلِّف إسهامها في الفكر السياسي الراهن، وهكذا "إذا كانت كلُّ نظرية تحاول تحديد الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يُعامَل وفقَها كلُّ أفراد المجموعة بالتساوي يمكننا إذن توضيح أنَّ إحداها تنجح أكثر من غيرها في إشباع المقاييس التي يعترف بها الجميع".

الحرية والمساواة

عن كتاب جون راولس: نظرية العدالة(*)

جاك لوكومت(**)

يحاول الكتاب المهمّ لــ جون راولس إشراك مصطلحين يعتقد كثير من الناس أنّهما متناقضان: الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية. ومــع ذلــك أشارت انتقادات كثيرة للطابع السطحي لنظرية ج. راولس.

النـــزاع بين المساواة والعدالة مشكلة متواترة في المجتمعات الحديثة وبـــصورة أخصّ في الولايات المتحدة البلد الذي تتجاور فيه الحرية مع تفاوتـــات ولا مساواة كبيرة. لانشغاله بهذا النـــزاع أراد جون راولس أن يُوضِّح أن هاتين النـــزعتين الشرعيتين أيضا في نظره متكاملتان، أو بالأصـــح غير متناقضتين. إنَّه يربط بوضوح نظريته بالتيار الاجتماعي الديمقراطي: كيف السبيل إلى المُصالحة بين الحرية والعدالة الاجتماعية؟

يـــريد جون راولس بلورة تصوُّر للعدالة الاجتماعية تلقائي بقدر كـــاف كي يمكنه أن يكون بديلا للنفعية التي تعود أصولها أساسا إلى جيريمـــي بينتام-Jeremy Bentham في القرن الثامن عشر الذي سيطر على الفِكر السياسي الأنجلوسكسوني. تُسلِّمُ النفعية بفكرة أنَّ مجتمعا ما

(*) عرض لكتاب جون راولس: نظرية العدالة Théorie de la justice, Seuil, 1987 (1é éd. 1971)، الصادر في مجلّة العلوم الإنسانية، عدد 83، ماي 1998.

(**) صحافي علمي.

أفضل من مجتمع آخر إذا وفّر كثيرا من المصلحة والخير والمنفعة لمجموع المواطـــنين (*"أكبر قدر من السّعادة لأكبر عدد"*). ورغم ذلك فإنّ هذا الـــبرنامج الجذاب ظاهريا قابل للنقد، لأنّه لا يهتمّ في الواقع إلاّ بمقدار المصلحة والخير والمنفعة دونما اعتبار لكيفية توزّعهما على الأفراد. بمعنى آخر إن ما يهمّ هو فقط حجم قطعة الكعك حتّى وإن لم يحصل البعض سوى على جزء صغير جدًّا منها. ينبغي إذن الاستعداد للتضحية ببعض الأفراد أو المجموعات إذا كان ذلك ضروريا لمصلحة وخير ومنفعة عدد أكبر من الناس.

يريد راولس إنتاج نظرية أكثر فائدة من النفعية، لكن تكون أكثر انـــسجاما مـــع المشاعر الأخلاقية. إنّه يؤكّد أنّ العدالة الإجرائية هي أساس نظريته، ما يعني أنّ النتيجة المحصَّل عليها لن تكون عادلة إلاّ إذا كان الإجراءُ نفسُه عادلا.

صدى معتبر

ولـــد جون راولس في بلتيمور بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1921. درس ثمّ درّس بجامعات برنستاون وكومل-Comell قبل أن يلتحق بجامعـــة هارفارد سنة 1959. تقع أعماله تحت التأثير الفكري لكثير مـــن المقاربات: فلسفة كانط الأخلاقية، العقد الاجتماعي لـــ لوك وروسو، نظرية الألعاب. تغذّى فكرُه أيضا بالنضال من أجل الحقوق المدنـــية للسود الأمريكيين ومحاربة الفقر والحرب في فيتنام، الموضوعات التي كانت مادّة لنقاشات كبرى في الولايات المتحدة حينما نشر كتابه الأهمّ نظرية العدالة-*Théorie de la justice* سنة 1971. كان هذا الكـــتاب مثارا لمئات المقالات وكثير من الكتب، إضافة إلى عدد من الملتقيات في العالم.

نشر أيضا: العدالة والديمقراطية- Justice et démocratie, Seuil, 1939 والليبيرالية السياسية-Liberalisme politique, Puf, 1995. يحـــتفظ راولس في هذين الكتابين بأهمّ مقترحاته في تحسين وتطوير لنظـــريته البدئية. إنّه يؤكّد على الخصوص أنّه لا يمكن تطبيق نظرية العدالة إلاّ في أنظمة ديمقراطية وليس في كلّ مجتمع إنساني كما كان يُعتقد بدءا.

كتب عن جون راولس:

- جماعي، الفرد والعدالة الاجتماعية عن جون راولس Collectif, Individu et justice sociale ; autour de John Rawls, Seuil, 1988.
- مجلـــة: Critique عـــدد جوان/جويلية 1988، عدد مُخصَّص لـــ «John Rawls, justice et libertés».
- مجلة الميتافيويقا والأخلاق- Revue de méthafysique et de morale, janvier/mars 1988. عـــدد مُخصَّص لـــ "جون راولس، السياسي-John Rawls, le politique".
- J Ladrière et P Van Parijis (dir.) *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls.* Editions de l'Institut superieur de philosophie de Louvain-la-Neuve, 1984.

"ستار الجهل"

يُجابَـــه ج. راولـــس بطبـــيعة الحال بقضية أنّ كلّ شخص منّا مـــنجذب منطقـــيا إلى اختيار مبدإ يعود عليه بالمنفعة بحسب وضعيته الاجتماعية. فالإنسان الغني مثلا يعتقد أنّ الضرائب غير عادلة وهي التي

تهدف إلى اتخاذ إجراءات اجتماعية. بينما يعتقد شخصٌ فقير العكس، ومـــن ثمّة أيُّ إجراء ينبغي اختيارُه لتلافي انحراف كهذا؟ يتصوَّر راولس وضعية افتراضية، "تجربة فكرية" تقدِّم الظروف الضرورية لإجراء عادل. تـــتطابق هذه الوضعية مع "ستار الجهل" المصطلح الأكثر أصالة في فكر ج. راولـــس. مـــع هذا السِّتار "*لا أحد يعرف وضعيته الخاصَّة به في المجـــتمع ولا مؤهلاته الطبيعية، وهو السبب في أنه ليست لأحد إمكانية بلـــورة مـــبادئ لفائدتـــه الشخصية*". سيكون الناس في هذه الوضعية الافتراضـــية مُكلَّفـــين بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إنشاؤه دون معـــرفة مُـــسبَقة للوضعية الاجتماعية التي سيكونون عليها ولا قدراتهم الشخصية (مثل الذكاء أو القوة). يجهل كلٌّ واحد حتَّى الخطوط المميزة لشخصيته وتصوّرَه الخاصّ للخير أو مشروعه الشخصي في الحياة أيضا.

"*ســـتار الجهـــل* حسب راولس، *يجعل اختيارا مُوحَّدا لتصوُّر متميِّز للعدالة أمرا ممكنا*" بما أنَّ شركاء عقلانيين يجهلون ما يجعلهم مختلفين بعضهم عن بعض "*سيقتنعون كلُّهم بالحجج نفسها*". إذا وجد أحدُهم بعد تفكير ناضـــج أنَّ تصوّرا ما للعدالة أفضل من تصوّر آخر، فإنَّ الجميع سيفضِّلونه وسيتوصَّـــلون إلى اتفاق جماعي. وهكذا فإنَّ المؤلِّف بنظريته "*يعمِّم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة جيدا ويرفعها إلى أعلى مستويات التجريد*".

علـــى هؤلاء الأشخاص حسب راولس أن يتوصَّلوا ضرورةً إلى أحد مبدأين. الأول هو "مبدأ حرية مساوية"، أمَّا الثاني فهو ينقسم إلى "مبدإ الاختلاف" و"مبدإ تساوي الفرص".

المـــبدأ الأول ذو الأسبقية على المبادئ الأخرى يرمي إلى ضمان حريات وحقوق متساوية للجميع. إنَّه يفترض أنَّه "ينبغي أن يكون لكلِّ شـــخص حـــقٌّ مُساوٍ للنظام الكلِّي الأكثر انتشارا للحريات الأساسية المتساوية للجميع، متوافِق مع النِّظام نفسه للجميع". الحريات الأساسية

الأكثر أهمية هي الحريات السياسية (الحق في التصويت واحتلال منصب مسؤولية عمومية) وحرية التعبير والاجتماع وحرية التفكير والوعي، واحترام السلامة الجسدية والبسيكولوجية للشخص والحقّ في الملكية الشخصية والحماية من التوقيف والحبس التعسُّفيين.

يهدف المبدأ الثاني إلى تأسيس العدالة الاجتماعية لكنَّه يراعي حقيقة أنه في مجتمع ذي مساواة مطلقة تتعرَّض الإنتاجية لخطر الانخفاض كثيرا إلى حدّ يتضرَّر معه الجميع حتّى الأكثر حرمانا. يؤكِّد راولس إذن أن التفاوتات الاجتماعية الاقتصادية عادلة فقط وفقط إذا كانت مُنتجة لمزايا تعويضية للأفراد الأكثر حرمانا("مبدأ الإختلاف"). يعتقد ج. راولس إذن أنّه لا يوجد تفاوت/لاعدالة في حقيقة أنّ عددا قليلا يتحصَّل على امتيازات أعلى من المتوسِّط في وقت تتحسَّن فيه وضعية المحرومين بهذا الصَّنيع.

إضافة إلى ذلك ينبغي أن يستفيد كلُّ شخص من الفرص نفسها في الوصول إلى مختلف الوظائف والوضعيات الاجتماعية التي يستفيد منها جارُه ("مبدأ تساوي الفرص"). لهذا المبدإ الأسبقية على مبدإ الإختلاف ذلك أنّه ليس لنا أن نُضيِّق مجال تساوي الفرص لصالح تحسينٍ لظروف معيشة كلّ فرد.

تستبعدُ نظريةُ راولس كما يلاحظ فرانسوا تيري–F. Terré تضحيتين: تضحية الأكثر حرمانا باسم الفعالية الاقتصادية وهو ما يعود إلى التنديد بـ "الليبيرالية المتوحِّشة"، وتضحيتهم (الأكثر حرمانا) باسم العدالة الاجتماعية وهو ما يُعادل رفض "الإشتراكية السلطوية"[1].

---

(1) F. Terré مقدّمة العمل الجماعي المعنون بـ *Individu et justice sociale ; autour de John Rawls*, Seuil, 1988

لهـــذه النَّظـــرية من ناحية أخرى صدى كبيرا لدى الاقتصاديين والحقوقـــيين إلى حـــدٍّ الإحالة إليها في عرض حيثيات بعض القرارات القـــضائية، ومع ذلك فإن عددا من الكتاب ومع اعترافهم بعمق أفكار راولس قد انتقدوا هذا الجزء أو ذاك من نظريته في العدالة.

وهكذا فقد سجَّل الفيلسوف بول ريكور الطَّابع الدائري لمحاججة راولس مع الإشارة إلى أن مبادئ العدالة مُحدَّدة في كتابه ومبلورة قبل النَّظر في ظروف الاختيار، أي قبل ستار الجهل[1].

بالنـــسبة لـــه يقـــدِّم بيان راولس في أحسن الحالات عقْلَنة لمعنى مفترض مسبَقا للعدالة الاجتماعية. لكن بول ريكور يبقى متساهلا لأنَّه يعتقد أن هذا النظام الدَّائري ميزة لكلِّ فكر أخلاقي.

ريمـــون بودون أستاذ علم الاجتماع بجامعة السوربون يعتقد أن المبادئ المتبنَّاة من راولس غير متوافقة مع أحكام المعنى العامّ[2]. وهكذا حـــسب راولس يكون المجتمع الذي توجد فيه فوارق قليلة بين الأكثر غـــنى والأكثـــر فقرا أكثر لا عدالة من المجتمع الذي توجد فيه فوارق كـــبيرة بينهما، لكن تكون للفقراء هنا امتيازات أكثر مما هي عليه في المجتمع السابق.

يـــشير ريمون بودون إلى دراسة أجريت في الولايات المتحدة وفي بولونـــيا طُلِـــب فيها من أفراد النَّظر في توزيع خيالي للدخل واختيار التوزيع الذي يبدو لهم عادلا من ضمن أربع إمكانيات. مبدأ الاختلاف عند راولس كان الصيغة الأقلّ اختيارا، إذ لم يخترها سوى 1.23% من

(1) Paul Ricoeur, *Le Juste*, Esprit 1995.

(2) R. Boudon, «A propos des sentiments de justice: nouvelles remarques sur la théorie de Rawls» L'Année sociologique, 1995, vol. 45, n° 2.

الأفـــراد. وبالمقابل اختار 77.8% منهم صيغة تسمح بأعلى دخل متوسِّط ممكن، لكن في حدود يُضمن فيها حدٌّ اجتماعي أدنى للأشخاص ذوي الـــدخل الأضعف. يستند هذا الاختيار حسب ر. بودون إلى أسباب وجيهة فالحسّ المشترك مع اعتباره التفاوتات مقبولة يرى الإقصاءَ أمرا يـــصعُبُ تحمُّلُه. والحكومة الجيِّدة حسبه هي التي تُعلي إلى أقصى حدٍّ متوسِّـــط الـــدخل مـــع وضـــع أرضية إلزامية بقصد تجنُّب الإقصاء الاجتماعـــي. يعـــتقد هذا الكاتب إذن أنَّ نظرية راولس تنتهي بفشل علمـــي ذلك أنها لا تتوصَّل إلى توضيح الأحاسيس بالعدالة كما يمكن ملاحظتها بالضبط.

مُنتقَدة يمينا ويسارا

يـــؤكّد كـــتاب مخـــتلفون في الـــولايات المـــتحدَّة يُـــسمَّون بـــ "الجماعاتيين" على حقيقة أنَّ كلَّ فكرة أو فعل متجذِّرة بالضرورة ضـــمن سياق نوعي، ومن ثمَّة يعتقدون أنَّه من المستحيل تحديد التوزيع العـــادل في مجتمع ما دونما اعتبار لثقافة هذا المجتمع ونمط معيشته. ينتقد مايكـــل والزر، القريب من هذا التيار الفكري وأستاذ العلوم السياسية بمعهد برنستون للدراسات المتقدِّمة- Institute for Advanced Studies, Princeton، الطابَـــعَ التجريدي لبناء راولس وغياب العلاقة بينه وبين الحقيقة الفعلية لجماعة إنسانية ما[1]. إنَّه يؤكّد أنَّه لا يوجد مبدأ وحيد للعدالة ولكن توجد مبادئ متعدِّدة يكون كلٌّ منها قابلا للتحقيق ضمن دائرة نوعية من الحياة الاجتماعية. تنتمي الثروات بالنسبة له إلى ثلاث دوائر هي السوق والاستحقاق والحاجة، ومن ثمَّة يختلف مقياس العدالة

(1) M. Walzer, *Sphères de justice*, Seuil, 1997 ; *Pluralisme et Démocratie*, Esprit, 1997. دوائر العدالة. التعددية والديمقراطية.

بحـــسب الدائرة. وهكذا فإنّ السوق يقوم بدوره عندما ينشغل بتوزيع الثـــروات الاستهلاكية وليس عندما يحاول تنظيم الحياة السياسية لّما يبحث سياســـيٌّ مـــا عن شراء الأصوات في الانتخابات مثلا. هناك إذن تعدُّدية لمبادئ العدالة ويظهر الاستبداد حين ما يسود الغموض فيما بين النُّظُم، لّما تُستعمَل السلطة المُحصَّل عليها في دائرة ما لتُفرَض في دائرة أخرى.

تعـــرَّض راولـــس للانتقاد كذلك من تيار إيديولوجي آخر هو تيار المفكّرين "الإباحيين/التحرّريين-libertariens" الذين يعتقدون باسم حماية الحـــرية أنّ أيَّ تدخُّل من الدولة في حياة الأفراد مرفوض وغير مقبول حتى وإن كان ذلك من أجل إقامة عدالة اجتماعية أكبر. يتهمُه (راولس) روبير نـــوزك-Robert Nozick الأستاذ بجامعة هارفارد وأحد خصومه الأشدَّاء بأنَّـــه يـــرى أنْ ليس لجدارة الشخص وجهوده دخل في تحديد أجره[1]. بالنـــسبة لـــه "*القدح في استقلالية شخص ما وإنكار مسؤوليته الأولى عن أفعاله طريق يقود إلى الشكّ بالنسبة لنظرية ترغب من جهة أخرى في تعزيز كرامة الإنسان واحترام ذاته*" هذه الانتقادات التي وجَّهها نوزك لراولس لم تمنعه مع ذلك من الاعتراف بأن كتابه "*مصدر للأفكار المدهشة، تنتظم في نـــسق أنيق للغاية. على فلاسفة السياسة العمل من الآن فصاعدا في إطار نظرية راولس أو شرح لماذا لا يفعلون ذلك*".

عقلاني ومعقول

رغـــم الانتقادات احتفظ راولس بجزء كبير من نظريته مع بلورة بعـــض النقاط فيها[2]. تتعلّق بعض التعديلات الأساسية في الحدود التي

---

(1) R. Nozik, *Anarchie, Etat et Utopie*, Puf, 1988. الفوضى والدولة والمثالية.

(2) J. Rawls, Justice et Démocratie, Seuil, 1993 ; Libéralisme politique, Puf, 1995. العدالة والديمقراطية. الليبيرالية السياسية.

يضعها للمجال التطبيقي لنظريته. فبينما كان يؤكّد في كتابه الأول أنَّها صـــالحة لكل مجتمع مُشكَّل من أفراد عقلانيين ولكل جوانب الوجود، صرَّح فيما بعد أنَّه لا يمكن تطبيقها إلاّ في مجتمع ديمقراطي. يضاف إلى ذلـــك أنَّـــه بينما يُصرُّ خصوصا على عقلانية الفاعلين فإنَّه أوجد اليوم تمييـــزا واضـــحا بين العقلاني والمعقول. يبدو له المعقول الذي يتضمَّن اعتـــبارات أخلاقية وحسًّا بالعدالة سابقا للعقلاني، مما يؤدِّي إلى أسبقية العدالة.

أي تقويم يمكننا اليوم استخلاصه من كتاب *نظرية العدالة*؟ مع أنَّه نُشر منذ أزيد من ثلاثين سنة إلاَّ أنَّه مرجع فلسفي لا يمكن تلافيه لكن قـــوةَ تأثيره قلَّت على مرِّ السنين تحت وطأة الانتقادات الكثيرة. تبدو فائدتـــه الـــيوم كامنة في الأصداء التي يثيرها لدى القراء أكثر منها في صلاحيته الذاتية.

المجتمع الليبيرالي والعدالة

حوار مع جون-بيار ديبيي(*)

بحث مُفكّرو المجتمع الليبيرالي والتجاري في أيِّ شيء هو عقلاني هذا المجتمع ومتطابق مع تطلُّعات النَّاس. بل أضاف بعضُهم أنَّه بإمكانه أن يكون عادلا. بتفسيره لأعمالهم يبيِّن جون-بيار ديبيي-Jean-Pierre Dupuy كيف أنَّهم تشبَّثوا كلُّهم بفكرة أنَّه لا يضمن أبدا المساواة في السعادة بين الجميع.

العلوم الإنسانية: تندرج الأفكار التي تبلورونها منذ سنوات عديدة عن العدالة الاجتماعية في إطار ما يمكن تسميتُه بالفردانية المنهجية. لكنَّكم تستندون أيضا إلى حُجج تنتمي إلى علم النُّظُم، في أيّ شيء تُعينكم في تأمُّل العلاقات بين الفرد والمجتمع؟

جون بيار ديبيي: النماذج الأكثر أهمية في كلِّ تاريخ الفردانية هي تلك التي تنطلق من الفرد لكن التي تمنحه كفاءة "التأمُّلية-spécularité" أي ملكة أن يجعل نفسه مكان الآخرين وينظر إلى العالَم بما في ذلك النَّظر إلى ذاته هو نفسه بأعين هذا الآخر. لا نجد هذا الشَّكل أولا وقبل كلِّ شيء في نظريات العقد الاجتماعي. إنَّ الهمَّ الخاصّ بالمحافظة على

(*) أستاذ الفلسفة الاجتماعية والسياسية في المدرسة المتعدِّدة التقنيات في جامعة ستانفورد Stanford يشرف على مركز الأبحاث في الإبيستمولوجيا التطبيقية-CREA. نشر كتبا منها على الخصوص: في مصادر العلوم المعرفية- Aux origines des sciences cognitives, La Découverte, 1994. حدود العقلانية-Les Limites de la rationalité مع P. Livet و B. Reynaud، La Découverte، 1997، جزءان.

الـــذات والاهتمام بها فقط إلى حدِّ العناد، اللذان يُميِّزان الفرد في الحالة الطبيعية الأولى يجعلانه حسب هوبز أو روسو، ينظر إلى بَني جنسه على أنهـــم "حيوانات من نوع آخر". ظهرت النظرةُ التأمُّليةُ في المحيط الذي وُلِد فيه الاقتصاد، وفي القرن الثامن عشر قرن الأنوار الإسكتلندية التي هـــي عقلانية رغم أنَّها كانت أكثر عاطفية من أنوارنا. فُكر هناك في الفـــردانية بدايـــةً على أنَّها إزاحة عن المركز، تطلُّع من الآخر وليس انـــزواء على الذَّات. كتب دافيد هيوم قائلا: "عقول الناس مرايا لهؤلاء وأولئك". أما آدم سميث فيتصوَّر الفردَ كلَّ شيء سوى أن يكون كاملا ومكتفـــيا بذاته: إنَّه كائن موهوب بـــ "التعاطف"، ينتظر من الآخرين الإشـــراف والاستحسان والقبول التي لن يكون هو نفسه بدونها. ليس الآخرون هم الذين يأتونه فرديا بهذه الإضافات الضرورية للوجود، بل هي "خصائص" الكلِّ التي يُبرزونها جماعيا. الإمتياز الأخلاقي (التحكُّم في الـــذّات) والسلوك الاقتصادي أيضا(المواصلة الجنونية للثروة المادية) هما جزء من هذه الخصائص البارزة.

هـــناك تفاعل كبير بين هذا الوجه وذاك الذي نجده عند مفكِّري التنظـــيم الـــذّاتي[1] لـــدى الكـــائن الحيِّ أمثال فرانسيسكو فاريلا- Francisco Varela. النقطة المشتركة بينهما هي الاعتراف بحلقة سببية تجمـــع بـــين مستويي الظواهر المتراتِبين: الفردي والجماعي حيث يأتي الجماعـــي لتكمـــيل تعريف الفردي على ألاَّ يكون سوى أثرٍ لتشكيل الحركات الفردية. لنأخذ حشدا من النّاس: لن يكون هذا الحشد شيئا دون وِجهـــة أو معـــنى أو هدف وهي إشارات تبدو لأفراده آتية من الخـــارج، ومع ذلك من أين تأتي هذه الإشارات إن لم تكن من الحشد

(1) انظر الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

نفسه؟ إنَّ تكوُن الرأي العام و"الاستبداد" الذي تمارسه روح الجماعة على روح الفرد يخضعان حسب دو طوكفيل لهذا الشّكل نفسه. على غرار الفيلسوف والاقتصادي فريديريك فون حايك أسميتُ الحلقة المشار إليها بـ "تسامي ذاتي" للإشارة بذلك إلى الميكانيزمات التي ينتج بها الناس جماعيا أشياءً ما، تتجاوزهم إطلاقا كالمُقدّس والقانون. يمكن أن يتحول هذا الإبداء الذاتي إلى اغتراب لّما لا يعترف النّاس بثمار أعمالهم ويعتقدون أنهم ضحايا "القوانين القاسية" للاقتصاد. ويمكن أن يكون مُحرِّرا أيضا. يلتقي في هذه النقطة مؤسِّس الاقتصاد السياسي ومؤسِّس الديمقراطية الخالصة على نحو غريب. تتمثَّل الحرية بالنسبة لآدم سميث كما بالنسبة لجون-جاك روسو في التخلّص من تأثير الآخرين. لتأسيس مجتمع من الأفراد يقولان بالحلّ نفسه: أن يخضع الناس لـ "خارجٍ" يتجاوزهم لكنَّهم ينتجونه جماعيا. هذا الخارج عند روسو هو القوانين التي تسيِّر المجتمع أما عند سميث فهو قوانين الاقتصاد. النُّظُم التي تنتج عنهما مختلفة كثيرا بطبيعة الحال لكنّ شكل الحلّ للمشكلة السياسية واحد.

يقول لنا حايك مثلا بأن هناك كثيرا من المعرفة في المعايير التي تنظِّم تفاعلَنا وتبادلاتنا أكثر مما يوجد منها في أذهاننا الفردية، على الرغم من أن هذه التفاعلات هي التي أنتجت هذه المقاييس، إنَّنا نحن الذين "أوجدناها" لكن دون أن نعلم أو أن نرغب في ذلك. هذه القضية مركزية في العلوم الإنسانية عامّة. كيف تكون الجماعات أكثر حكمة من الأفراد الذين يشكّلونها؟ ما دامت علوم المعرفة التي تقترح التخلّي عن قرنين من العلوم الإنسانية لا تعرف كيف تجيب عن هذا السؤال، فإن طموحها سيبقى بلا فائدة. أنا خائف.

من آدم سميث إلى رونيه جيرار:
بعض مُفكِّري الفرد والعدالة الاجتماعية

آدم سميث 1723-1790. فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندي. يعتبر مؤسِّس الاقتصاد السياسي الحديث. يقترح في مؤلَّفه الأساس: بحث في طبيعة ثراء الأمم وأسبابه (1776)، استعارة "اليد الخفية" التي تُعطي للسوق التنافسي خصائص تنظيم ذاتي تجعل منه نموذجا للمجتمع المدني.

روني جيرار (المولود سنة 1923)

فيلسوف فرنسي. أستاذ بجامعة ستانفورد. اشتهر عندما طُبِع سنة 1972 كتابُه العنف والمقدَّس-*La Violence et le sacré*، والذي بلور فيه فكرة أن التضحية بضحية تُحمَّل أوجاع المجموعة هو ميكانيزم أساسي لتسيير العنف في المجتمعات الإنسانية. تُعيد الطقوسُ الدينيةُ إنتاجَ هذا الميكانيزم بجعله ضرورة لجواهر ومعانٍ تنزع إلى التسامي. لكلمة "تضحية" معنى كثيرَ العمومية في نظريةٍ ر. جيرار: إنَّه يعني الطقوس الدموية كما يعني كلّ أشكال الوصم الاجتماعي للضحية.

فريديريك أوغست فون حايك (1899-1992)

مُنظِّر ليبيرالي جديد وفيلسوف سياسة وُلِد في فيينا. درَّس في لندن بعد سنة 1927. اشتهر حايك بأنَّه اقتصادي (حصل على جائزة نوبل سنة 1974) غير أنَّه بلور فيما بعد فلسفة للمجتمع الليبيرالي مُجرَّدة من أية قاعدة فيما عدا قواعد السّوق. يعتبر أنَّ كلَّ مشروع لإقامة عدالة اجتماعية وَهْم (الحقّ والتشريع والحرية الجزء الثاني: سراب العدالة الاجتماعية- Droit, législation et liberté, vol. II: ("le mirage de la justice sociale", Puf, 1981

جون راولس (المولود سنة 1921)
فيلـــسوف أمريكـــي. أستاذ بجامعة هارفارد. جدَّد كتابُه نظرية العدالة 1971، المنشور في فرنسا سنة 1987 عند Seuil التفكيرَ في أخلاقـــيات الليبيرالـــية. إحـــدى أهم حُججِه هي أنَّه يمكن تحمُّل اللاعدالـــة/الـــتفاوتات إذا كان فيها نفعٌ للمحرومين أيضا، وبهذا الشرط تكون العدالةُ الاجتماعيةُ ممكنةً ضمن اقتصاد رأسمالي ليبيرالي (انظر المقالة السابقة).

جون ماينار كايناس (1883-1946)
اقتـــصادي بريطاني. وضَّحت أفكارُه المؤسَّسة على تحليل اختلالات (لاتوازن) ميكانيزمات السوق دورَ الدولة في تسيير الأزمات ودعَّم مبدأ سياسات البعث والعمل التام.

العلـــوم الإنـــسانية: لـــنأت الآن إلى حالة التضحية. في معظم كـــتاباتكم التي خصّصتموها لـــ روني جيرار-René Girard كما لفلاســـفة السياسة أمثال جون راولس وفريديريك فون حايك، تحتل قضية التضحية مكانة مركزية. التضحية هي نوعا ما النموذجُ الأولُ للميكانيـــزم الـــذي لا نجد له تبريرا إلا في المستوى الجماعي، لكنه يُترجم بـــ لاعدالة في حقّ الضحية.

ج-ب. د: تحتل التضحية مركز كتاباتي. مسار التضحية كما في تحليل روني جيرار غير مرغوب فيه من النّاس عن وعي لكنَّه ليس أقـــلّ وظيفـــية من ذلك، فهو يُعيد النِّظام داخل المجموعة بسماحه للنـــــزاعات الداخلية التي تفعل فيها فعلها بأن تُنسب لضحية. إنَّه مسار تلقائي يُبرز المقدَّس.

إنَّه النموذج نفسه للتسامي الذاتي بما أنّ الجماعة تنتِج "خارِجَها" الخـــاصّ بها بنفسها، المقدَّس، بميكانيزم داخلي: توارد الأحقاد وتجمُّعُها تجاه ضحية.

العلـــوم الإنـــسانية: مـــا هي !لعلاقة بين هذه التضحية الدينية وفلسفة السياسة؟

ج–ب. د: ليكن اختيار كايافاس(*)–Caiphe كما يعرضه إنجيل يوحـــنّا. كايافاس هو رئيس الأحبار والفريسيين(**) الذين أحيل عليهم الـــسيد المسيح عليه السلام بعد توقيفه. بينما كان هؤلاء يتساءلون عمَّ يجـــب علـــيهم فعلُه مع هذا المثير للاضطرابات المثقلَة شعبيتُه المتزايدة بالأخطـــار، حسم كايافاس التردُّد المخيِّم على النِّقاش بقوله: "أنتم لا تفهمـــون شـــيئا في هذا الموضوع، ألا ترون أنَّه من الأحسن أن يموت شخص واحد من أجل الشعب وألاّ تهلك الأمّةُ كلُّها!" حُجَّة كايافاس هي العقلانية ذاتها: نظرا لحالة الاضطراب التي كان عليها البلد كان من الأحـــسن التضحية برجل على أن يُسمح باندلاع حرب أهلية يهلك فـــيها الجمـــيع بمن فيهم (السيد) المسيح (عليه السَّلام). تُظهر حُجَّته وتُعقلِن التضحية البدائية: من الأحسن أن يموت شخص على أن يموت الجميع. إنَّه النموذج الأول نفسه للعقلانية النفعية[1].

والواقـــع أنّ النفعية هي المذهب الأخلاقي الذي يتضمَّنه الاقتصاد الـــسياسي الحـــديث. إنَّه يُبرِّر حرمان بعض أفراد المجتمع من جزء من

(*) هـــو كبير الأحبار في أورشليّم (القدس) عند اعتقال السيد المسيح (عليه السَّلام- بل شبهه في عقيدتنا الإسلامية) ومحاكمته ومن ثمَّ إعدامه/صلبه. المترجم.

(**) الفريـــسيون هـــم أعضاء إحدى الفِرق الدينية اليهودية الأربع الأساسية في القدس في فترة اعتقال السيد المسيح (أو بالأحرى شبهه). المترجم.

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

رفاهيتهم ومن حريتهم ومن أمنهم شرط أن يكون ذلك من أجل خير الجميع. الاقتصاد السياسي النَّمطي هو المكان نفسه الذي تُمارَس فيه مبدئيا أخلاقية عقلانية. إنَّها تُمارَس على شكل مبدإ الفاعلية: التغيُّر الذي يُحسِّن وضعَ البعض دون تعفين وضع الآخرين هو تغيُّر عقلاني ولا يمكن إلاَّ قبولُه من قِبَل الجميع. ينطبِق هذا على كثير من الحالات: مثلا 15% من البطَّالين أحسن من كارثة اقتصادية تجعل من الجميع بطَّالين. لا يمكن للنفعية في حالات كهذه إلاَّ أن تقبل بالتضحية، ليس لأسباب دينية وإنَّما لعقلانية خالصة.

العلوم الإنسانية: ومع ذلك فإنَّ معظم المفكِّرين المُحدثين يرون أنَّه يوجد هنا عيب في النِّظام وأنَّ التضحية لا تتجاوز في كلِّ حال حدودا مُعيَّنة.

ج-ب. د. هل نستطيع أن نرفض التضحية ونبقى عقلانيين في الوقت نفسه؟ هذا ما حاول القيام به الفيلسوف جون راولس الذي اعتبره الفرنسيون مفكِّرا ليبيراليا قبل أن يتقبَّلوه شخصية قوية من شخصيات الديمقراطية الاجتماعية. في نظريته عن العدالة الاجتماعية يقرِّر للوهلة الأولى أنَّه لا يمكن المساس ببعض الحقوق الأساسية للفرد: وهكذا فإنَّه لا يمكن التضحية بالحريات القاعدية في سبيل الازدهار حتى ولو كان ذلك خدمة للأكثر حرمانا وعوزا. بهذا تكون العبودية غير قابلة للتبرير حتى وإن كانت وسيلة لضمان أكبر ما يمكن من الرفاهية للأكثر حرمانا أي للعبيد أنفسهم. يجعل راولس نفسه في هذه النقطة خصما للنفعية، لكنَّه يذكر مبادئ للعدالة هي تقريبا ما يلي: اللاعدالة في توزيع بعض القيم (هذه الأخيرة متراتبة مع الحرية، وهي تحتلُّ المرتبة الأولى، أما الحظوظ والإمكانات فتأتي في المحلِّ الثاني، وتحتلّ القيم الاقتصادية والاجتماعية المرتبة الأخيرة) غير مقبولة إلاّ إذا وفَّرت للأكثر

عـــوزا آفاقـــا أفضل قياسا بهذا النمط من القيم. اللاعدالة كما يقول راولس هي تفاوتات ولا مساواة ليست في خدمة الأكثر حرمانا أولا.

يمكنـــنا أن نقول عن هذا المقياس إنَّه مقياس مسيحي بامتياز، فهو يعطـــي لمـــن يمكن التضحية بهم أولوية لا متناهية. إنَّه يأخذ على عالم اللامساواة والتفتيش هذا وجهة نظر الضحية. لكن ليس بإمكان راولس بطبـــيعة الحـــال أن يؤسِّـــس نظريته على ديانة خاصّة. يبقى له العقل وصورتُه الحديثة وهي العقلانية. ينبغي لمبادئ العدالة أن تكون متوافقة مـــع العقلانية وبالأخصّ مع مبدإ الفعالية. وينتُجُ عن هذا أنَّه ليس لها باســـتنادها إلى اختـــيار كايافـــاس، إلاّ المـــوافقة على الحلّ المتمثّل في التضحية. وعلى العكس من ذلك فإنّ رفض التضحية المُتجذِّرة فينا بقوة والـــتي توحي بما نسمِّيه العدالة يبدو بصورة أساسية غير عقلاني. لكن لماذا علينا أن نعتقد أن العقل والأخلاق مُطالبين بأن يكون لهما صوت واحد ضرورة؟

العلـــوم الإنـــسانية: كيف يمكن للعدالة أن تكون متوافقة مع حقيقة أنَّ المصائر تختلف من هؤلاء إلى أولئك؟ أليس هذا في حدِّ ذاته سببا للإحساس باللاعدالة؟

ج-ب. د. إنّـــه مـــشكل الحسد كلُّه. الحسد هو هذا الإحساس السلبـــي، هذا الشكّ الذي يُعذِّبنا فيما يتعلَّق بقيمتنا الخاصَّة هذه الخسارة الجذرية لتقدير الذّات التي تصيبُنا عندما نقارن مصيرنا بمصائر الآخرين. في عـــالم تطبعه الخصومة الكونية هناك طريقتان للسلوك، تصرُّفان يراهما دو طوكفـــيل نـــاجعين في أمريكا وفرنسا على التوالي: إما لعبُ لعبةِ التنافسِ حتى الآخرِ، وإما الاستسلام لعذاب الحسد برفض المنافسة.

ينبغـــي للمجـــتمع الليبيرالي الجيِّد ألاّ يتعرَّض للقوة المُهدِّمة لهذه المعصية الأساس كما يُردّد مُفكِّرون متعدّدون أمثال راولس أو حايك.

تتمـــثُّل الطريقة التي يرغبون بها في الحفاظ على نُظُمهم وعلينا بالمناسبة نفسها من الخسائر التي تُسبِّبها هذه المعصية الكبرى الحسد، مرة أخرى، في الاستعانة بخدمات "خارِج" ما. هكذا يريد حايك أن يمكننا الاعتقاد أنّه لا علاقة لعقوبات السوق بجدارتنا واستحقاقنا أو قيمتنا الشخصية. لا شيء أقل استحقاقية-méritocratique من هذه النظريات الليبيرالية. ســيكون اكتــشاف هذا الأمر للذين يعتقدون بسذاجة، من السّاسة والمــسؤولين العامِّين أو الاجتماعيين، أنّ العدالة الاجتماعية في مجتمع حـــديث ينبغـــي أن تحترم القاعدة التي تقول "لكلٍّ حسب استحقاقه وجدارتـــه". لكـــن لنأخذ مثالا: حالة طبيب ذي ضمير حيٍّ، محتاج، باختـــصار "مُـــستحقّ" لكنَّه غير كفء. ستكنسه المنافسة. هل هذا ظلم، أي لا عدالة؟ يقول حايك أنَّه لاً دخل للعدالة في هذا الأمر. القاعدة نفسها تسري على الجميع، المسار مُغفَل ولا قصدية أو فاعل لـــه. الـــسوق لا يعطي لكل واحد ما يحتاجه، بل يعطيه "مُقابلا" للخدمات التي يُقدِّمُها للآخرين.

لنفترض أنَّك علمت فجأة بأنّ قيمة خدماتك وتأهيلك لم تَعُدْ لها قـــيمة في المجـــتمع في اللحظة التي سُرِّحت فيها، وذلك لقرار الشركة متعدِّدة الجنسية التي تشغِّلك إغلاق المصنع الذي تشتغل فيه، وهذا لأن الظـــروف الإقتـــصادية تجعل الإنتاج في اسكتلندا أو البرازيل غير ذي جـــدوى. ستُمسُّ في كرامتك. هل يُعتبرُ هذا اعتداءً على التقدير الذي تُكـــنُّه لنفسك؟ لا، يُجيب حايك، لأنَّه لا أحد أراد ذلك. القِوى غير الشخصية التي تقودُ المسارَ الاجتماعي هي كالقوى الطبيعية حسبه: لمَّا يُحـــدِث زلـــزالٌ خسائرَ كبيرةً فإنّ ذلك أمر سيء غير أنَّه ليس لا عدالـــة أي ظلما، وليس للضحايا من جهة أخرى أن يتَّهموا أنفسَهم بـــأي شـــيء. نـــسجِّل هـــنا بالمناسبة أنَّنا على النقيض من "الريغانية

الاقتــصادية-reaganomics"(*) واتهامهــا الفقراء: إنّهم فقراء لأنهم يستحقّون ذلك جيِّدا. يستبدُّ بــي الحنق لّما أرى الأنتلجنسيا الفرنسية تــضع في الفــرن الليبيرالي ذاته أفكارا متناقضة بقدر كبير مثل أفكار راولس وحايك ونوزيك أو التحرّريين الأكثر تطرُّفا.

يُتغلَّب على حسد الآخرين وحسد الذّات في المجتمعات التقليدية بفكــرة بأن كلّ واحد يعتبر مكانته جزءا من نظام الكون القارِّ وغير القابل للتحوُّل. لا أحد له دخلٌ في تقرير هذا الأمر. اللجوء إلى القرعة عند التوزيع أحيانا يجد له دلالة هنا. لنأخذ مثالا توزيع الأرض الموعودة كمــا يــرويه "كتاب جوزييه-*Le Livre de Josué*". يتلقّى البعض أراضٍ جــيدة ويتلقّــى آخــرون أراضٍ أقلّ جودة، لكن لا مكان هنا للحسد لأنّ هذا حكم الله، فهو الذي قرَّر هذا.

حايــك مفكّر حديث: الاستعانة بالمقدَّس غير واردة عنده، ومع ذلــك فهــو في حاجة لبديل للتسامي لتفكيك الحسد. ستقوم "القوى الخفــية للمسار الاجتماعي" بهذه الخدمة، إنها الحكمة والحرية حسب حايك المتمثّلة في الخضوع لما يبدو لنا نــزوات، لكنّها تخفي في طياتها خــدمات نافعة. حايك هو أول من يعلم أنّ الأمر هنا تسامٍ كاذب بما أنّه يُسمِّيه تسامٍ ذاتي كما مرَّ بنا. نرى هنا الإحراج الذي يقع فيه كلّ فكــر اجتماعــي حديث. كي نتجنّب تحقُّق نبوءة دوستويفسكي "إذا مــات الربّ، فإنّ الناس سيصبحون حينها أربابا بعضهم لبعض"، كي نمــنع أن يوقــع انمحاءُ الديني الناسَ في فخِّ الافتتان المتبادل والخصومة العامَّة ينبغي له أن يوجد بدائل للمقدَّس، هذا الــ "خارجي" الجذري.

(*) reaganomics-الــريغانية الاقتصادية، أي سياسة الرئيس الأمريكي الأسبق رونالــد ريغان الإقتصادية خصوصا ما تعلّق منها بإجراءات خفض الإنفاق الحكومي والرسوم. المترجم.

هــل يمكن القيام بهذا الأمر دون تضحية؟ كلُّ شيء يجري كما لو أنّه غــير ممكــن في المجتمعات الحديثة الخروج من منطق التضحية واحتواء الجــسد في الــوقت نفسه. في الواقع من جهة أخرى نرى الكفَّة تميل لــصالح انفكاك الجسد من قيوده. بالرغم من كلّ مجهودات حايك لا نــستطيع إطلاقا الاعتقاد بالطابع اللاشخصي واللاقصدي للمسارات الاقتصادية وأقلّ من ذلك بتساميها، خصوصا إذا كنّا من ضحاياها.

العلــوم الإنسانية: إلى أيِّ شيء تُرجِعون الصعوبة الكبيرة التي تجدها فلسفة السياسة في تأمُّل العدالة الإجتماعية والسّوق في الوقت نفسه؟

ج–ب. د. أعــتقد بكــلّ بــساطة أنّه لا حلّ لمشكلة العدالة الاجتماعــية في مجــتمع تــسودُه المنافسة العامَّة. إنَّ مصطلح العدالة التوزيعية خاصّ بمجتمع "كلياني–holiste" مُنتظم حول تراتبية مشتركة للغايات وهو يستجيب للقاعدة التي تقول: "لكلّ امرئ ما هو خاصٌّ به ما يعود له، ما هو مُدان له به". ما يعود لكلّ امرئ مُحدَّد بإسهامه في نسق الغايات هذا. هذا ما تُحدثُ الليبيرالية قطيعةً معه، فهي تبغي جعل أناسٍ غاياتهم هي الرغبات المتنوِّعة والمختلفة بشكل فوضوي يتعايشون في انسجام. يمكن لقاعدة "لكلٌّ حسب ما يستحقّ" أن تكونَ حلاًّ لكنَّ مــشكلة الجــسد تمنعها. ما همَّني في النظريات الليبيرالية الكبرى لمجتمع جــيِّد وعادل نظرية راولس ضمن نظريات أخرى، هذا ما تقوله رغما عــنها في موضوع المجتمع التجاري، وهو أن هذا المجتمع يعمل قريبا جدّا من خطر الانحلال الممكن دائما إلى جماعات مذعورة وعنيفة. المجتمع الجيِّد والعادل (بأتمّ معنَيَيْ الكلمتين) هو المجتمع الذي يتضمَّن هــذا التهديد. بهذا المعنى تلتحق هذه النَّظريات بما كان يعرفه دائما أكبر الاقتصاديين:

آدم سميث والإدراك الحادّ الذي كان لديه للعلاقة بين المُحفّز الاقتصادي وما كان يُسمِّيه بـ "انحراف الأحاسيس الأخلاقية"[1].

جون ماينار كايناس-John Maynard Keynes وتحليله لظواهر المضاربة المالية، المثال الرائع لما سأسمِّيه فيما بعد بـ "المضارباتية-spécularité".

يرى هؤلاء المفكّرون تماما ماهية الميكانيزمات نفسها المؤسِّسة والمهدِّمة بالتزامن، أي في الوقت نفسه، والتي يلعب فيها تقليد الآخرين دورا رئيسا والتي تُفسِّر في الوقت نفسه النِّظام والفوضى، استقرار القيم ودخولها في أزمة. السوق بالنسبة لكايتس خصوصا، ظاهرة جماعية حشدية ينقل فيها كلٌّ واحد عن الآخر ويُقلّده. قد لا يكون ما نُسمِّيه اليوم بالعولمة ونموّ الاقتصاد العالمي، سوى فزعٍ أو رعب عامّ خُفِّضت سرعته يقودنا ببطء مُدهِشٍ، قاطع للأنفاس إلى حافة المأزق، على غرار الخنازير المسكونة من جنّ جيراسا-Gérassa[2] التي يُحدِّثنا عنها إنجيل مرقس.

حاوره نيقولا جورنيه

(العلوم الإنسانية، عدد 74، جويلية 1997).

---

(1) تنتُج عند آدم سميث من فكرة أن الإحساس نفسُه هو الذي يدفع الإنسان في البداية إلى تحسين وضعيته الإقتصادية من جهة وإلى حسد الأثرياء من جهة أخرى واحتقار الفقراء. لمّا يتجاوز الاهتمام الموجَّه إلى الآخرين درجة مُعيَّنة يتحول التعاطُفُ إلى غيرة وأنانية.

(2) تروي الحلقة إحدى معجِزات السيد المسيح (عليه السَّلام): خلَّص شخصا من الجنِّ التي سكنته بإدخالها في قطيع من الخنازير. عندها ألقت الحيوانات بنفسها في البحر من مرتفع. مرقس 5، 1-20.

هل هناك حروب عادلة؟
حول كتاب مايكل والزر:
الحروب العادلة وغير العادلة

بقلم: جون-كلود ريانو-بوربالان

تـــوجد بخليج وستمنستر Westminster (لندن) لوحة تذكارية بأسمـــاء كلّ قادة الطائرات المقاتلة (المطاردة) الذين سقطوا في المعارك أثـــناء الحـــرب العالمـــية الثانية. بينما لا توجد أية لوحة بأسماء طياري الطائـــرات المُقنـــبلة "الذين سيبقون دائما مجهولي الهوية نظرا لحجم الخسائر المرتفعة المُسجَّلَة في صفوفهم" لأن الأوائل يقاتلون وفق قواعد الحـــرب ضدَّ وحدات أخرى، بينما كان الآخرون يخوضون نوعا من القـــتال يطـــرح قضية أخلاقية خطيرة لكل كائن بشري: الواقع أنهم شاركوا بطريقة مباشرة في إبادة مدنيين أبرياء.

القَنـــبَلة التلقائية للمدنيين التي كان هدفها زرع الرعب ليست طريقة أخلاقية وعادلة للقيام بالحرب، - إلاَّ وفقط إلاَّ - إذا كانت المجموعة المقاتلة في خطر الزوال المطلق. هنا تكمن عقدةُ المسألة: من بإمكانـــه أنَ يحكـــم، ومـــتى، وبأيـــة مقاييس، على ما إذا كانت الإمكانيات المستعمَلَة في نـــزاع ما مقبولة أخلاقيا؟ في حالة بعينها وهـــي القَنـــبلة الأنجليزية للمدن الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية، يعـــتقد مايكل والزر أنه يمكن الدفاع عنها أخلاقيا لمَّا كانت انجلترا وحـــدها في المعركة، وكانت الجيوش الألمانية تحرز الانتصارات في

أوروبـــا دون أن تكون لأي واحد حيلة في الأمر. والواقع أنه حتى 1942م لم تكن لإنجلترا بوصفها أمَّة معتدى عليها وفي خطر الموت، أية أمكانية أخرى للدفاع ومواجهة الاعتداء إلاَّ هذه القَنبلة العمياء. لكـــن، ومـــنذ التحولات الأولى لمسار الحرب، وبدءِ إحراز بعض الانتصارات من الحلفاء، لم يَعُد هناك أيٌّ شيء بإمكانه تبريرُ مواصلة سياسة الرعب.

التـــصرف الصحيح والأخلاقي يتمثَّل في المقام الأول في عدم شنِّ الحـــرب، ثمَّ وفي حالـــة الـــردِّ على اعتداء احترام قوانينها التي يحددها القانـــون الـــدولي. لكن هذه القوانين غير كاملة وغامضة، وهذا هو الـــسبب في أن المـــسألة الأخلاقية تنطرح أحيانا مهما كانت الحالات ومهما كانت القرارات التي تُتَّخَذ. بل إنَّ هذه المسألة الأخلاقية أساسية للـــذين لا يريدون -مثلما هو الحال بالنسبة للديمقراطيات الغربية- إلاَّ خوض حروب عادلة.

عبر هذا الصنف من الأمثلة المأخوذة في مجموعها من نـــزاعات الفترة الحديثة وبعض نـــزاعات اليونان القديمة، بنى والزر محاججته بخـــصوص ظروف الحرب العادلة وبخصوص سُبُل العمل الأخلاقي في الحـــرب. إنـــه يـــبحث بـــصورة عامة عن معرفة كيف ينبغي للمجمـــوعات الـــسياسية المؤسَّسة على الديمقراطية والمُمْتلِكَة لقيمٍ أخلاقـــية إنـــسانية أن تقـــود الحرب. يواجهُ م. والزر، الفِيلسوفُ الـــسياسي، النظـــرية القانونية الغربية-دون أن يذكرها للأسف- للحرب العادلة. ورغم أن المناقشة حول الحرب العادلة وظروفها غير اعتيادية على نحو واسع فإنها جوهر الفكر السياسي والقانون الدولي منذ عصر النهضة (النهضة المقصودة هنا هي النهضة الأوروبية بطبيعة الحال-المترجم).

الصيغة الشرعية (الشرعوية؟)

تــبلور منذ تلك الفترة (النهضة) ما أسماه م. والزر: النموذج أو الـــصيغة الشرعوية، التي تُدرِج العنفَ ضمن مجموعة قواعد وممنوعات سمَّاهـــا الفيلــسوف بحق "معاهدة الحرب". التفرق الجغرافي والتاريخي للأمثلة المختارة من والزر، يُغري أو يوهِم بفكرة أن هذا التقنين للحرب كوني كلية، مع أن المؤلِّف يُشدِّد بشيءٍ من المفارقة مرات عديدة على اندراجه ضمن فضاء حرب الدولة ذات النموذج الغربـــي.

الحــرب حــسب هـــذه النظـــرية مؤطَّرة قانونا. تحترم الجيوشُ معاهـــدات، وقـــواعد القـــتال، وتستعمل أسلحة تمكّن من تجنُّب قتل المدنـــيين والقتل غير المشروع للمقاتلين. يكرِّر والزر على امتداد كتابه أن "نظـــرية الحرب العادلة" تتمثّل في اقتصارها على الوحدات المقاتلة فقـــط. بهـــذا يثير قضية مسؤولية الدول عن اندلاع النـــزاعات، لكن أيضا مسؤولية الجنرالات والمقاتلين وواضعي الاستراتيجيات.

يحـــاول كـــلُّ القـــسم الأول مـــن الكتاب أن يُبَيِّن أن التساؤل الأخلاقـــي عن المسؤولية ملازم للحرب. فإذا كان صحيحا أنَّ الناس يقاسونها فإنهم أيضا يثيرونها ويشاركون فيها مع علمهم ذلك وإدراكهم له. فقد كان على الأثينيين مثلا أن يواجهوا مسؤوليتهم هم ويتحمَّلوها لمـــا قـــرَّروا تهـــديم مدينة ميلوس، دون أن يكونوا في حرب ضدّها. ونعلـــم أنـــه كـــان على الألمان فعلُ ذلك أيضا، وكذلك الفرنسيين بالنـــسبة للجزائر واليابانيين في الحرب العالمية الثانية، دون أن يتمكنوا من ذلك.

أول بديهـــية أخلاقـــية في هذا الإطار هي اعتبار كل دخول في الحـــرب أمرا ينبغي التنديد به، ذلك أن أناسا يُقتَلون فيها بأعداد كبيرة أحـــيانا. يعترف م. والزر أن الحرب يمكن أن تكون في بعض أشكالها

محـــدودة بطبيعتها (النـــزاعات العشائرية، نـــزاعات القرون الوسطى، الضربات السريعة) لكنه يتبنّى حكمَ الجنرال شيرمان على الحرب أثناء الحـــرب الأهلية الأمريكية ومفاده أن الحرب هي دائما جحيم بالنسبة لـــضحاياها. هـــناك بالنـــسبة للفيلسوف مظهران للحقيقة الأخلاقية للحـــرب. عليـــنا في الواقع أن نحكم على أسباب الدخول في الحرب وعليـــنا أيضا أن نحكم بوضوح على وسائل خوضها. الجزء الثاني من الكتاب مُخصَّص لمناقشة المطلب الثاني هذا.

قواعدٌ لتسيير الحرب

لتجـــنُّب الجحـــيم وهو هدف كتاب والزر، ينبغي احترام قواعد الحـــرب، وهـــي القواعد المقبولة جماعيا. أولاها هي الاحترام المتبادل: "الجندي العدو، ومع انخراطه في حرب إجرامية ليس أقل براءة منها من جـــنود الطرف الآخر". وهكذا لاشيء ينبغي أن يسمح بتجاوزات أو بعـــنف ضدَّ الخصم خارج مراحل القتال. يفصِّل م. والزر على امتداد كتابه ويحلّل في صفحات عميقة التَّأثير، القضايا الأخلاقية التي تطرحها حـــالات جرائم الحرب. أحد هذه الأمثلة الصارخة هو حالة الدورية الألمانية التي أبادتها جماعة من المقاومين الفرنسيين كان أفرادها متنكرين في زي فلاحـــين منغمسين في عملهم بعمق، مما لم يترك مجالا للإرتياب فيهم إطلاقا لدى الجنود الألمان. يذكّر والزر أن الجنود الألمان كانوا في خدمـــة قضية لا أخلاقية، بينما كان المقاومون في خدمة قضية عادلة. ومـــع ذلـــك فإن الإجراء المتمثّل في تبنّي مظهر المدنيين وهم أشخاص تحميهم قوانين الحرب عمل لا أخلاقي. يغدو موت الجنود الألمان (هنا) شـــبيها بجريمة قتل. يؤكّد المؤلّف على أن كون الأعمال غير الأخلاقية عادية ومُتستَّرا عليها أحيانا أو مقبولة ليس مدعاة للتسامح معها.

كتاب م. والزر كتابٌ مهم. أنجزه في نهاية حرب الفيتنام. هو من تلك الكتب التي تترك أثرا في القارئ وتُجبره على أن يُحدِّد بنفسه مقاييسه الأخلاقية الخاصة به. لكن ذلك لا يعني إطلاقا أن الكتاب خالٍ من المفارقات والتناقضات. بإمكان الطموح التلقائي واللازمني للفيلسوف، ووضعيته إزاء نظرية القيم أن تجعل المتخصِّص في العلوم الإجتماعية المتعوِّد على النقاشات الإستراتيجية والجيوسياسية الكلاسيكية يضلُّ الطريقَ. حقّا، إنَّ نظرية الحرب والتساؤل عن الحرب العادلة قد فرضا نفسيهما إطارا مفاهيميا لتسيير النزاعات منذ ثلاثة أو أربعة قرون. صحيح أيضا أنَّهما سمحا بتحديد مفاهيم جريمة الحرب، وبالنسبة للفترة الحديثة مفهوم الجريمة ضدَّ الإنسانية، وهي مفاهيم شرعت في إضفاء مسحة أخلاقية (أخلقة) على الحياة الدولية. ومع ذلك لا يمكن اعتبار معاهدة الحرب الغربية كونية: يعترف الكاتب نفسُه بذلك أحيانا. لا يأخذ كتاب والزر في الحسبان مصاعب نظرية للحرب مؤسَّسة على سيادة الدولة-الأمة. في نظرية من هذا القبيل يكون التنظير للحرب الأهلية صعبا.

لكن -وهذه إحدى الخطوط الكبرى المميزة لمرحلتنا- العنف المدني والعنف الحربي الدولي متداخلان دائما: تصطدم إرادة تحديد مقاييس الحرب العادلة، من افريقيا البحيرات الكبرى إلى يوغوسلافيا أو في كمبوديا، بالفهم الضروري للنزاعات الإيديولوجية ونزاعات الهوية، وتصطدم أيضا بالإستراتيجيات السياسية التحتية للدول. وهو ما لا يوجِد نظرية للحرب قائمة على قانون الدولة ولا يمكن أن يوجِدَها.

وبالمقابل فإنه لم يُنظَر بأي حال من الأحوال في إمكانية إحداث تنظيم دولي يتجاوز الدول يقوم على الإنسانية الكونية. مع أن قيام الحياة الدولية على المؤسَّسات والهيئات هو إحدى الميزات اللافتة للنظر

في عصرنا. أحدث هذا التأسيس أشكالا من المسؤولية الجماعية الخاصة ليس بإمكان النظرية الخالصة للحرب بين الدول أن تأخذها في الحسبان حقيقة.

يــتأكّد هــذان الحدان بوضوح عندما يُطالِبُ م. والزر بتعميم اللاعنف باعتباره مشروعا لسلم أبدي. لكن اللاعنف هدف فردي لا يمكــن أن يكون للاستفادة الجماعية منه معنى إلا في حالات محدودة جــدا. يذكّــر والزر نفسُه بسخافة موقف غاندي عندما نصح اليهود الألمــان بالانتحار بدل المقاومة. لا يمكننا – كما يشير المؤلّف إلى ذلك – أن نطمئنَّ إلى العمل الأحادي لــ "العادلين" سواء أكانوا دولا أم أفرادا إلا بــشرط المطالــبة بــتحوُل أخلاقي لكلّ فرد وباستعداد الجماعات الــسياسية للعمل غير العدواني. هذا السبيل كما يوضِّحه ضعف الخاتمة قابل للنقاش على مستوى عال. (انتهت الترجمة).

***

مــدخل إلى الترجمة(*): أ- تمرُّ هذه الأيام الذكرى السنوية الثانية على بداية الحرب الأمريكية على العراق التي انتهت في مرحلتها الأولى بعــد ثلاثة أسابيع من بدايتها كما نعرف جميعا بسقوط بغداد وانهيار مفاجــئ بــسرعته وسهولته لحكم صدام حسين واختفاءٍ أكثرَ مفاجأة للقــيادة العراقية، ومن ثم وقوع العراق تحت الاحتلال الأمريكي. ومع أن أمريكا حقّقت انتصارا عسكريا على الأرض (وإن كان غير مكتمل لحدِّ الآن في ظلّ استمرار المقاومة) فإن ذلك لم يغلق الملف العراقي، بل فــتحه علــى مصراعيه على كل الإحتمالات، وفتح معه ملف المنطقة

(*) نُــشِرت هــذه الترجمة بالتعليقات المُرفَقَة بها هنا في الذِّكرى الثانية للغزو الأمريكي للعراق في صحف عربية ومحلية جزائرية. المترجم.

بأســـرها بـــل ملـــف كل العالم العربـــي الإسلامي وأخرج تناقضاته وتعقـــيداته إلى العلـــن. وما الوضع العراقي بتعقيداته وتناقضاته العرقية والدينـــية والطائفية والمذهبية واللغوية والسياسية والثقافية إلا عينة من الوضـــع العام لهذا العالم وواقعه. وهو ما لم يساعد على الاستقرار ولن يـــساعد علـــيه قريبا كما يبدو. ولن يسهِّل مهمَّة الأمريكان بقدر ما سيزيد من صعوبتها وتعقيدها ويجعلهم يدفعون ثمنا أغلى من ذاك الذي دفعـــوه قـــبل ثلاثين سنة في فيتنام. ذلك أن هزْمَ أمة والانتصار الآني المرحلـــي عليها (خصوصا إذا كان ذلك نتيجة لحرب عدوانية) لا يعني التمكن من حكمها، أو حكمها بسهولة على الأقل كما قال طوكفيل بخـــصوص مصاعب فرنسا في الجزائر في المراحل الأولى للاحتلال. مما ســـيدفع الأطراف كلّها إلى مزيد من الإصرار والإصرار المضاد فيؤدي ذلك إلى مزيد من الوحشية من الجميع واستمرار الحرب.

والحـــرب باعتبارها المظهر الأكثر تجسيدا للعنف في أقصى صوره بين الأمم والشعوب، كانت منذ القديم موضوعا للتفكير ومادة للبحث قـــصد التوصل إلى فهم ميكانيزماتها وآلياتها علّ ذلك يفيد في التقليص مـــن حدتها والتخفيف من آثارها. والمقالة المترجمة فيما يلي تندرج في هذا السياق.

تعلـــيق المتـــرجم: هكذا إذن.. ما الذي يمكن قوله عن الحرب الأمـــريكية على العراق وقد انتهت باحتلاله؟ (وكذلك حرب الإبادة الـــتي يـــشنُّها الكيان الصهيوني على الشعب الفلسطيني الأعزل) ومن ســـيحكم بأخلاقية هذه الحرب -ومن ثم نتائجها وأهمُّها الاحتلال- أو لا أخلاقيـــتها مادام ذلك لم يغيِّر ولن يغيِّر في شيء من موقف الإدارة الأمـــريكية، والحال أنها هي من قرَّر الحرب وأعلنها وأدارها وتحكَّم في مجـــرياتها؟ إن عدالـــة الحرب أي حرب وأخلاقيتها نسبيتان. تختلفان

باختلاف الموقع منها. ذلك أن لكل طرف رؤيته للأمور وبالتالي مبرراته وحيثياته للحكم عليها أو الموقف منها، موقف أو حكم لا يلزم أحدا غيرَه. وبالتالي فإن القوة وحدها -ولا شيء غير القوة مهما كانت طبيعتها وطبيعة مكوناهّا- هي التي تفرض منطقها إضافة - بطبيعة الحال - إلى ظروف كل طرف وواقعه ومنظومة قيمه ومبادئه. فأمريكا تتصرف دوما بـ "إصرار عجيب على البراءة وحسن النية المطلَق- انظر: إدوارد سعيد، مشكلة أمريكا في مرآهّا غير الأمينة... الحياة 2003/03/27م" ويخامرها دوما شعور بأهّا "تجسيد للحق والخير والحرية والوعد الاقتصادي والتقدُّم الاجتماعي-نفسه" وبالتالي فهي تعتقد أهّا تتصرف بحيث "لاتتجاوز الدفاع عن النفس وبعيدة عن المآرب الخفية وعموما في غاية الطهر والبراءة-نفسه". فمالك القوة -عسكرية وإعلامية- هو القادر على صنع عدالة الحرب وأخلاقيتها أو لاعدالتهاً ولا أخلاقيتها. ونلاحظ في هذا الصدد كيف حاولت أمريكا إيهام الرأي العام الدولي في المستويات الرسمية والشعبية أن العراق قبل حربها عليه، خطرٌ على المنطقة وعلى العالم لتهديده السِّلم والأمنَ الدوليين بفعل امتلاكه المزعوم لأسلحة دمار شامل. ورأينا أيضا استماتتها في الدفاع عن هذا الاعتقاد على الرَّغم من تقارير فرق التفتيش المنافية لهذا الزعم.. وعلى الرَّغم من عدم عثورها - وهي تحتل العراق منذ أكثر من سنة - على ما يكرِّس هذا الزعم.

ما كان ينقص أمريكا هو المبرِّر الذي تلوح به في وجه حلفائها وعملائها وأتباعها ليس لتقنعهم بل لتصنع به عدالة لحربها عليه من جهة ولتبتزَّهم أكثر من جهة أخرى، فتحصِّل أكبر قدر ممكن من المساعدة على القيام بمشروعها. أما إقتناعهم فلم يكن يهمها كثيرا، وقد رأينا كيف أن معارضتهم ومعارضة شعوب المعمورة كلِّها بمن فيها قسم من الأمريكيين أنفسهم لم تُثن الإدارة الأمريكية عما قامت به.

يقــودنا هــذا إلى القــول بأن دور القانون الدولي والمؤسَّسات والهيئات الدولية في منع النــزاعات أو التحكم فيها على الأقل، أمر لا ينطــبق إلا علــى الــضعفاء ودول العالم الثالث التي لا نصير لها من الأقوياء. ذلك أن الحقيقة التي لا يماري فيها أحد أن هذا القانون الدولي وهذه المؤسَّسات والهيئات هي نتيجة لوضع دولي صنعه الأقوياءُ، وإفرازٌ لمعطــيات تنظِّمُ العالَمَ وفق نظرهم وتسيِّرُه بما يحفظ مصالحهم ومصالح شــعوبهم. وبالتالي فإن معارضة هذه المؤسّسات للحرب لم تهمَّ أمريكا كــثيرا و لم يكــن من الصعب تجاوزها، فهي القوة المهيمنة الوحيدة في العالم الآن، ليس هناك من يجرؤ على معاقبتها أو حتى التفكير في ذلك. وكــذلك كان الأمر. فقد رأينا -كما أشرنا إلى ذلك- كيف لم تحفل أمــريكا بالموقــف الدولي رسميا وشعبيا جملة وتفصيلا واعتبرته (رسميا وشعبيا أيضا، ويا للمفارقة) كُرها للأمريكيين وحسدا لهم وغيرة منهم وعــداء لهــم بلا مبرِّر (كما تعتبر أيَّ معارضة لها ولسياساتها). ثم إن الموقف الدولي الرسمي في جزء منه (الغربــي، بطبيعة الحال) لم يعارض أمريكا في المبدإ بل عارضها شكلا فقط. نضيف أيضا أن وضع أمريكا كقــوة عظمــى وحيدة في العالم يختلف عن وضعها في العقود الأربعة الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين لما كان يشاركها في الهيمنة على الكون الإتحاد السوفياتي.

مــن هــنا لن يكون صعبا القول بأن عدالة الحرب (مهما كان شــكلها: تقلــيدية، حديــثة، حرب عصابات، عدوانية، مقاومة..) ومــشروعيتها وأخلاقيتها تصنعها أطرافُها مما يَحُبُّ التفاصيل ويتغاضى عــن الوسائل والإمكانيات ويحجب الرؤية فلا يُنتبَه أو لا يُحبَّذ الانتباه إلى كيفيات استعمال هذه الوسائل والإمكانيات، لأن ساحة المعركة لا تقــيم حسابات لمثل هذه الأشياء وتعتبرها في كثير من حالاتها تفاصيل

يـــأتي الحديث عنها لاحقا. فالمهم للفرقاء أثناء المعركة هو دحر الخصم وإلحاق أكبر قدر ممكن من الخسائر به. لذا فالحرب كما ورد في النص المترجم هي في كل حالاتها جحيم لضحاياها، ونارٌ تأتي على أخضرهم ويابسهم. وهي كذلك في كل العصور مهما اختلفت أدواتُها وآلياتها. وقديما قال الشاعر العربـــي زهير بن أبـــي سلمى ملخِّصا آثارها آنيا ومستقبلا واصفا هذا الجحيم:

ومـــا الحـــرب إلا مـــا علمـــتم وذقتم

ومـــا هـــو عـــنها بالحـــديث المـــرجَّم

مـــتى تبعـــثوها تبعـــثوها ذمـــيمة

وتـــضر إذا ضـــرَّيتموها فتـــضرم

فتعـــرككم عـــرك الرحـــى بـــثفالها

وتلقـــح كـــشافا ثم تحمـــل فتُتـــئِم

فتنـــتج لكـــم غلمـــان أشـــأم كلـــهم

كأحمـــر عـــاد ثم ترضـــع فـــتفطم

أخيرا، ولأنَّ الحرب هي استمرارية للعمل السياسي لكن بوسائل أخرى، فإنها ستكون أداة أساسية وفعالة (شرط نجاحها، أي الانتصار) مـــن أدوات تنفيذ المشروع الأمريكي الجديد "الشرق الأوسط الكبير" الـــذي تهدف من ورائه إلى إعادة تشكيل المنطقة العربية الإسلامية (من المغـــرب الأقـــصى إلى باكستان) بما يضمن مصالحها ومصالح حلفائها والغـــرب أو (العالم الحر؟) كما يسمي نفسه. وما هذا المشروع على إيجابية بعض نقاطه، إلا اعتداء سافر على العالم الإسلامي (العربـــي منه خصوصا) وخصوصياته وتدخُّل وَقِح في شؤونه الداخلية، لكونه حسب

أمريكا وحلفائها محضنة للتطرف الخَطِر الذي ينبغي استئصاله، وهو ما أكّــده بوش في خطابه عن وضع الأمة يوم 20جانفي 2004م بقوله: "مـــا دام الشرق الأوسط فريسة للتسلط والاستبداد واليأس والغضب، فسيواصل إنتاج رجال ومنظمات تهدِّد أمن أمريكا وأمن أصدقائنا، إذن ســـتتبع أمريكا استراتيجية قوامها الحرية في الشرق الأوسط. سنتحدَّى أعداء الإصلاحات-لوموند 2004/02/27-ص2". افغانستان والعراق كانـــا الحلقة الأولى في مسار تنفيذ هذا المشروع، والدور آت لا محالة علـــى غيره من الأقطار العربية الإسلامية، شاءت ذلك أم أبت. أذعن حكامهـــا طوعا أم أُرغِموا على ذلك، فمصيرُ صدام وعائلته والوضع العراقـــي الراهن كفيلان بالأمر مهما كان، لكنَّه مع ذلك ليس قدرا لا يمكـــن تلافيه. وإذا كانت الحرب هي الأداة الأساسية لتنفيذ المشروع لـــدى فاعليه والمفعول لأجلهم، فستكون الأداةَ الفعالة في التصدي له والوقوف في وجهه أيضا لدى معارضيه من المفعول فيهم وبهم. وبالتالي ســـتكون المقاومـــة بالنسبة لهم -أو الحرب المضادَّة- مشروعة وعادلة وأخلاقـــية مهما كانت أشكالها ووسائلها (ونتائجُها وإفرازاتها أيضا). ذلـــك أنهـــا (المقاومة/الحرب) ستكون لدى هؤلاء أيضا كما كانت للآخرين استمرارا للعمل السياسي لكن بوسائل أخرى. عندها سيفقد الحديث عن القانون الدولي أو عن عدالة الحرب وأخلاقيتها لدى هؤلاء وأولـــئك كـــل معـــنى، وسيغدو عبثا وترفا فكريا لا طائل من ورائه، وفضائح أبو غريب وقتل الأسرى العراقيين العُزَّل في الفلوجة لن تُقنِعنا بـــالعكس مهمـــا تفـــنَّن مقترفوها في تبريرها، ما دام كل طرف يضع المفاهيم أويُعيدُ صياغتها بصورة أُحادية ويعطيها معانيها بصورة أحادية أيضا بما يتلاءم وفهمَه، الفهم الذي تمليه مصلحتُه. والأمر أخيرا هو من قـــبل ومن بعد، حلقة أخرى من حلقات الصراع بين الشرق والغرب.

الشرق بحضارته العربية الإسلامية والغرب بحضارته اليهودية المسيحية، ومنظومتيهما المختلفتين (بل المتعارضتين أحيانا) من القيم والمبادئ، وما عداه من التحاليل والنظريات لن يعدو كونَه حديث خرافة. والمشروع الأمريكـــي كما هو واضح محاولة لتغيير منظومة المبادئ والقيم الخاصة بالـــشرق برضـــى أهله أو بعدم رضاهم أي إعادة صياغة حياتهم بكل مكـــوناتها، ونقيضه الأوحد هو المقاومة والمقاومة فقط. ومن هنا تكون النتـــيجة أن الأمـــن والسلم والتفاهم بين أمم الأرض وشعوبها في ظل غطرسة الأقوياء وتحرُّشهم يغدو أمرا بعيد المنال.

المترجم.

التفكير في الشمولية

فلسفة الشمولية: عن كتاب حانًّا آرندت: أصول الشمولية(*)

سيلفان آلومان(**)

مـــاذا حدث؟ لماذا حدث هذا؟ كيف كان هذا ممكنا؟ تلك هي الأسئلة الثلاثة التي ألهمت فيما بين سنتي 1945 و1949 تحرير إحدى الإســـهامات الكـــبرى في فهم إحدى ظواهر القرن الـــ 20 التي لم يسبق لها مثيل.

إذا كانـــت معـــاداة السامية والامبريالية والعنصرية هي العوامل المشكّلة للشمولية فإنَّها لا تستهلك معناها كاملا حسب حانًّا آرندت. مـــن أجـــل فهـــم كيفية تبلورها في التجربة الشمولية، تربط آرندت تفسيرَها انطلاقا من أصناف فلسفة السياسة بتحليل الأحداث التاريخية، وبهذا تُبيِّن في أيِّ شيء تمثّل الشمولية تفرُّدا جذريا.

القسم الأول من الكتاب: *عن معاداة السامية-Sur l'antisémitisme* يسرد تاريخ اليهود في أوروبا الوسطى والغربية من فترة يهودي الحاشية (أو الـــبلاط الملكي أو الأميري) إلى قضية دريفيس-Dreyfus. ويسرد

(*) عـــرض لكتاب حانًّا آرندت Les Orogines du totalitarisme, Seuil, 1972 (1ère éd. 1951) t. 1: Sur l'antisémitisme, t. 2: L'impérialisme, t. 3: Le Système totalitaire. الصادر في مجلة العلوم الإنسانية عدد 53، أوت/سبتمبر 1995.

(**) صحافي علمي بمجلة العلوم الإنسانية.

الجـــزء الـــثاني: *الإمبريالية-L'Impérialisme* تاريخ ازدهار الاحتلال وأزمة الدولة-الأمة في القرن الــ 19. أخيرا يصف الجزء الثالث: *النظام الـــشمولي-Le Système totalitaire* إيديولوجيا الشمولية وتنظيمَها وتطوُّرَها عبر السِّنين.

لا تعـــني ح. آرنـــدت بعبارة النظام الشمولي النازيةَ فقط بل تعني بها النظام الستاليني أيضا الذي هو - لاعتبارات عدّة - أول من كانت له أهـــداف توسُّعية وأول من أوجد معسكرات الأعمال الشّاقة وأول من تصاعدت عنده معاداة السامية. النِّظام الشمولي الستاليني الذي تأسَّس سنة 1929 لم يسبق مثيلَه النازي فقط بل استمرَّ بعده حتّى سنة 1953 (سنة وفاة ستالين)[1].

امرأة استثنائية

وُلـــدت حانًّا آرندت سنة 1906 في هانوفر. فقدت والدها لما بلغت السّادسة من عمرها. تلقت من والدها تربية ليبيرالية. تابعت دراساها الفلـــسفية واللاهوتـــية والفيلولوجـــية تباعا في جامعات ماربورغ وفـــريبورغ وهايدلبرغ فيما بين سنتي 1924 و1928. كانت تلميذة لمفكّـــرين كـــبار في القـــرن الــ 20 أمثال ادومند هوسرل ومارتن هايدغـــر وكارل جاسبرس الذي أشرف على تحضيرها لدكتوراه في الفلسفة وكانت بينهما مراسلات لفترة طويلة.

اضطرَّت حانّا آرندت إلى المنفى بعد وصول هتلر إلى الحكم. عاشت مـــدة ثمانية عشرة سنة تجربة الشخص الذي لا وطن له ولا جنسية- apatride. الـــتقت في باريس ريمون آرون وجون بول سارتر وألبير

(1) كما توضّح المؤلِّفة ذلك بالتدقيق في الطبعات الجديدة الصّادرة ابتداء من سنة 1966.

كامــــو. سيقت سنة 1940 إلى محتشد غورس-Gurs لكنّها تمكّنت مـــن الهروب. وفي السنة نفسها تزوجت للمرة الثانية وكان زوجها هذه المرّة أستاذ الفلسفة هنريش بلوشر-Blücher.

انتقلت سنة 1941 إلى منفى آخر هو الولايات المتّحدة الأمريكية التي تحـــصّلت فيها على المواطنة عشر سنوات بعد ذلك، أي سنة صدور كتاب: جذور الشمولية-Les Origines du totalitarisme.

درّست ابتداء من سنة 1953 الفلسفة والعلوم السياسية في الجامعات الشهيرة مثل بركلي وبرنستاون وكولومبيا.. هي كما تُعرِّف نفسها "امـــرأة يهودية وليست ألمانية". توفيت حانّا آرندت سنة 1975 في نيويورك.

كتب أخرى لـــ حانا آرندت:

- *La Condition de l'homme moderne*, Calmann Lévy, 1983.
- *Eishmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, coll. "Flio" Histoire, 1991.
- *La Crise de la culture,* Gallimard, coll. "idées", 1972.
- *La Nature du totalitarisdme*, Payot, 1999.

كتب عن حانّا آرندت

- S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Belfondm 1994.
- E. Young-Bruehlm, *Hannah Arendt*, Antropos, 1986.
- A. Enégren, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Puf, 1984.
- E. Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt et l'intélligence de l'action politique, Payot, 1999*.

أسبقية معاداة السامية للشمولية

معاداة السامية قاسم مشترك أول بين النِّظامين الهتلري والستاليني. إذا درست آرندت هذه الظاهرة فذلك كي تُظهر أسبقيتها للشمولية. تميِّز ح. آرندت منذ البداية معاداة السامية عن كراهية اليهودي. كراهية الـــيهودي ذات أصول دينية أمَّا الأولى فهي إيديولوجيا علمانية للقرن التاســـع عشر. والمفارقة هي أن معاداة السامية ازدهرت في وقت كان فيه اليهود في طريق الاندماج والأرستقراطية اليهودية سائرة إلى الأفول. تقلـــيديا كانـــت لهذه الأرستقراطية علاقات مُميّزة مع الملكيات ثمّ مع الدول الأمم في أوروبا. كان تخصُّصُها في المجال البنكي سندا ضروريا. كانت كوسموبولوتيةُ يهود الحاشية الذين تمثّلهم عائلة روتشيلد الشهيرة تجعـــل منهم الدييلوماسيين الوحيدين أثناء الحروب القادرين حتى على تحديد قواعد مفاوضات السِّلم.

مـــا إن تجد الدولة-الأمة مصدر تمويل آخر، وما إن يكون هدف الصراع القضاء التام على الآخر حتى يُستغنى عن خدمات الأرستقراطية الـــيهودية. وهكذا "عندما وصل هتلر إلى الحكم كان اليهود قد فقدوا كلَّ المناصب تقريبا التي شغلوها لأزيد من مئة عام في البنوك الألمانية".

إذا كانـــت الشعلات الأولى لمعاداة السامية (في بروسيا في بداية القـــرن الـــ 19) لم تدم طويلا وخبت بسرعة فإن الأمر خلاف ذلك بالنـــسبة لمـــوجات معـــاداة السامية التي أعقبت تكاثر الفضائح المالية سنوات 1870 و1880. مسؤولية عمال البنوك اليهود الأقل ضميرا من العمـــال المـــنحدرين من عائلات كبرى، غذّت شعورا مطولا بمعاداة الـــسامية لدى البورجوازية الصغيرة. الأحزاب الأولى المعادية للسامية ظهـــرت في هذه الفترة. لكن فرنسا هي التي شهدت "التمرين الحقيقي العـــام" لمعاداة السامية الحديثة عبر قضية دريفوس سنوات 1890 و1900.

أكّـــدت هذه القضية نجاح معاداة السامية بوصفها "عاملا مُحفّزا لكلّ القضايا السياسية الأخرى".

من الإمبريالية إلى السيطرة على العالم

اختـــراع آخر من اختراعات القرن الـــ 19: الإمبريالية التي تُعلِن بـــدورها الشمولية. ظهرت في السنوات من 1884 إلى 1914 بمناسبة "غمـــرة الانـــدفاع نحو افريقيا" وهي الفترة التي شوهدت فيها الأمم الأوروبية تتنازع على أراضي القارّة الإفريقية.

وهـــي تـــستجيب من جهة أخرى لضرورة إيجاد نقاط تصريف أخـــرى لـــبورجوازية الأعمال ضمن سياق يطبعه الانهيار الاقتصادي الكـــبير في النـــصف الثاني من القرن التاسع عشر. "*وهكذا ينبغي فهم الإمـــبريالية كمـــرحلة أولى من مراحل السيطرة السياسية للبورجوازية أكثر مما هي المجال الأخير للرأسمالية*".

لا تهـــدف الإمبريالية لا إلى بناء إمبراطورية ولا إلى تحقيق فوائد ومـــصالح الدولة-الأمة، والمصالح الإدارية الاستعمارية التي تستند إليها تدخل أحيانا كثيرة في منافسة مع مؤسَّسات الوطن الأمّ.

على الرغم من تماثلها مع إرادة الإمبريالية فإنّ إرادة السيطرة على العالم التي تميِّز الأنظمة الشمولية تغرف مصدرَها بصورة أكبرمن القومية الـــسلافية والقومـــية الجرمانية من وسط أوروبا وشرقها والتي ترى أنّ الإنسان لا يتلقّى أصوله الإلهية إلاّ بواسطة الشعب الذي ينتمي إليه.

العنصرية وأفول حقوق الإنسان

"إذا كانـــت الـــشمولية والهتلرية خصوصا قد مارستا جاذبيتهما القوية طيلة سنوات الـــ 30 من القرن الـــ 20، فإن العنصرية كانت قد لاقت نجاحا لدى الرأي العامّ". وصل الفكرُ العنصريُ إلى فرنسا وألمانيا

ابـــتداءً مــــن القرن الــ 18 في سياق الروماسية. في سنة 1853 شرح جوزيـــف غوبينو أفول الحضارات بانحلال العِرق. لكنّ المرحلة الحاسمة بـــدأت بالازدهار الإمبريالي في افريقيا الجنوبية. للمرّة الأولى يجرِّب البيضُ الاختلاف الكبير الذي تمتاز به الإنسانية. "لم يتمكَّن الرواد البيض-Boers أبـــدا من نسيان فزعهم الرهيب إزاء نوعٍ من النّاس (الأهالي)، منعهم كبرياؤهم وفهمُهم للكرامة الإنسانية قبول فكرة أنّهم يشبهونهم".

تُعطي إعادة النَّظر في الإيمان بالطابع الكوني للطبيعة الإنسانية معنى للانـــتقادات الـــتي عبَّر عنها إدموند بورك-Edmund Burke في نهاية القرن الــ 18 إزاء إعلان حقوق الإنسان الموروث عن الثورة الفرنسية.

عرف مداها حدودا جديدة مع الازدهار المكثّف لمن لا وطن لهم فبعد الحرب العالمية الأولى أصبحت نسبة مهمَّة من الأوروبيين بلا وضعٍ قانـــوني: اللاجـــئون اليهود والأرمن والألمان، الخ، إضافة إلى الأقليات الموجـــودة في الـــدول-الأمم الجديدة (يوغسلافيا، تشيكوسلوفاكيا) المؤسَّستين عقِب تفكيك الإمبراطورية النمساوية الهنغارية.

الشمولية إيديوجيا

غـــذّى أفول نظام الأحزاب ابتداء من نهاية القرن الــ 19 ومحنة الحـــرب العالمـــية الأولى والانهيار الاقتصادي سنوات 1930 عدميةً-nihilisme وإحـــساسا بـــأنّ العالم لا عقلاني ولامعنى له. كَمَنَ نجاحُ الـــشمولية حينها في قدرتها على وضع حقيقة أخرى مقابل هذه النَّظرة المتشائمة نظرة لم تكن أقلّ وضوحا رغم كونها خيالية.

الشمولية في هذا إيديولوجيا، أي هي بالمعنى الحرفي للكلمة منطقُ فكـــرة ما. تعطي الشمولية لنفسها قوة بإعطائها معنى للأحداث مهما كانـــت مـــنذ بداياتها وإشاراتها الأولى. ففي حالة النازية مثلا إشاراتها

الأولى هـــي قانـــون الطبـــيعة الذي يُجسِّده مسارُ الاختيار الطبيعي المُكتَشَف من داروِن.

وفـــيما يـــتعلّق بحالة البلشفية تكمن الإشارة في القانون التاريخي الـــذي يُجسِّده صراع الطبقات الموروث عن ماركس. في كلتا الحالتين تتحـــرَّر الإيديولوجـــيا مـــن كـــلّ تجربة، إنَّها الحاسة السّادسة التي تُمكّـــن وحدها من خشية حقيقة مزعومة. في المحلّ الثالث لها وضوح منطقـــي لا وجـــود لـــه في أيّ مكـــان في الحقيقة. الشمولية خِلاف الإيديولوجـــيات الأخـــرى مزوَّدة بأداة: للحركة الشمولية دعامةَ هي الجماهير.

زمن الجماهير والحركات

الحـــركة الـــشمولية هي الأداة التي تزعم الإيديولوجية الشمولية تـــسريعَ سير القانون الطبيعي أو التاريخي بها. الحركة الشمولية مُجرَّدة من أي برنامج حقيقي للحكم كونها فوق الأحزاب ومصالح الطبقات، وهـــي تـــشبه في بعض الجوانب مجتمعا سريا ينشطُ في العَلَن. يتبع كلُّ عُـــضوٍ مـــسارا تحسيـــسيا كي يحظى بالقبول. خلافا للطوائف تختفي الحـــركة الـــشمولية وراء مقاصدها، فمقاصد النازية كانت مُعلنة في كتاب "كفاحي"، أمّا الحزب البلشُفي فلم يكن يُخفي إرادته بدوره في إقامة سلطة البروليتاريا.

رئـــيس الحـــركة الـــشمولية يكشف عن الحقائق التي سيأتي بها المـــستقبل كما يفعل الأنبياء، وبوجوده في مركز الحركة يَدين بسلطته لمهارتـــه في تحـــريك الجمـــاهير مثل تحريكه للصراعات الداخلية فيها (الحـــركة). لا يُفـــسَّر تعصُّب النازيين والبلاشفة إلاّ بالتعبئة بالمبادئ الإيديولوجية وحدها، إنّه ينتُج من نـــزوع المناضل إلى تفضيل وضوح

العقلانـــية المنطقـــية. يتغذّى هذا النـــزوع بنظام الحركة الذي يُفضِّل انقطـــاع الفرد عن الواقع الذي لا يُنظر إليه إلاّ عبر سذاجة المتعاطفين ورفقـــاء الدّرب. نخبة الحركة لا ترى الواقع هي أيضا إلاّ عبر السذاجة النـــسبية للمنخرطين البسطاء، وهكذا دواليك. كلما ارتفعت منـــزلةُ النازي أو البلشفي داخل الحركة كلّما كان في مقدوره أن ينتبه إلى قوة التأثير الذي تمارسه الأكاذيب على الجماهير.

ظهـــرت الجماهير مع الثورة الصناعية، وهي قبل كلّ شيء نتاجٌ لتجزئة المجتمع وأفول نظام الأحزاب. الفرد من الجماهير هو البروليتاري والعاطـــل عن العمل والمُدَّخِر الذي قضى عليه التضخُّم... وهو مُنعزل يقـــوم أيضا بتجربة "التدمير-désolation" بمعنى الانقلاع من الجذور الإجتماعـــية والثقافـــية، وبهـــذا الصدد يمكن تشبيهُه برئيس الحركة الـــشمولية: يـــنحدرُ هتلـــر وستالين كلاهما عكس رؤساء الأحزاب التقلـــيدية مـــن أوساط متواضعة. إضافة إلى هذا يجد الفرد المنتمي إلى الجمـــاهير العريضة في الإيديولوجيا الشمولية الوضوح الذي يفتقد إليه الواقع الذي يواجهه.

النِّظام الشمولي

سمـــح وصـــول الحركات الشمولية إلى الحكم بظهور نظام لا تمكن مقارنـــتُه بأيٍّ من الأنظمة المعروفة: الإستبدادية أو الطغيانية أو الديكتاتورية أو تلـــك التي وصفها الفلاسفة من أفلاطون حتّى كانط. الثورة مع النُّظُم الـــشمولية قائمة باستمرار: عبر حملات التطهير في الاتحاد السوفياتي وعبر "*انتخاب عنصري لا يعرف هدنة على الإطلاق*" في ألمانيا.

تجـــاوُرُ مصدرين للسلطة يستجيب لهمّ تجنُّب تحجُّر النِّظام. الأول تُجسِّده مؤسَّسات الدولة، أما الثّاني فيجسِّدُه الحزب ومنظَّمات الواجهة.

الضبابية التي تنتج عنهما تُجبر الفرد على تخمين مقاصد السلطة الشمولية. تنقلُّها الدائم بلعبة الترقيات وإحداث منظَّمات ومصالح جديدة يُنتِج الحركة الضرورية لجهاز سيطرتها الشمولية. ما يخسرُه النِّظام الشمولي في الفعالية الإقتصادية يربحه أمنا إزاء تهديدات التخريب.

سلطة مؤسَّسة ما في هذا النِّظام قوية بقدر ما يُحيطها من الأسرار، وهكذا تشكِّل الشرطة السرية نواة السُّلطة الشمولية. سوابق الرؤساء الشموليين تُفسِّر منذ البداية الدورَ المُعطى لها: كان هتلر وستالين على التوالي عضوين في الأجهزة السرية الألمانية-Reichwehr والروسية. ذهبت معايير عمل البوليس إلى حدّ صبغ المجتمع الشمولي بصبغتها: يُنكَرُ الفضاءُ الخاصُّ مثلُه مثل الفضاء العامِّ. جوهر هذا العمل هو الرّعب الذي يُمارَس على أيّ فرد مهما كانت منزلته، وذلك بعد القضاء على المعارضين والخصوم. يكفي أن يصبح "*مشكوكا في ارتكابه خطأ*" حتى يصبح "*متَّهما بجريمة مُمكنة*"، "*عندها ينجز البوليسُ السرّي مُعجزة أن الضحية لم يوجَد على الإطلاق*". وفي انتظار توزيع أنشطته إلى كلِّ أنحاء العالَم، اختُزِل البوليس السرّي في القيام بتجارب في مخابر محاطة بأكبر قدر من السرّية: المحتشدات/معسكرات الاعتقال.

المحتشدات/معسكرات الإعتقال

المحتشد أو معسكر الإعتقال ليس من اختراع النظام الشمولي بل هو من اختراع المستكشفين البيض الرواد. شكَّل في فترة ما بين الحربين الحلّ الذي تصوَّرته الديمقراطيات الغربية (ومنها فرنسا) لمواجهة الوصول الجماعي لمن لا وطن لهم.

في هذه الأثناء يدفع معسكر الإعتقال الشمولي المنطق القائم على حشد البشر إلى منتهاه، وذلك بتحوُله تدريجيا إلى مختبر كبير يُجرِّب فيه النِّظام أدوات إبادة الطبيعة الإنسانية. الاختفاء الجسدي للفرد مسبوق بتحطيمٍ للضحية باعتباره شخصا قانونيا ومعنويا له شخصية خاصّة به. يخلــط المحتشد في لا مبالاة بين الضحايا الأبرياء والمعارضين السياسيين ومجرمـــي الحقِّ العامّ قبل فرزهم إلى أصناف. التهديد باتّخاذ إجراءات انتقامـــية أو احتياطية ضدَّ أقرِبائه يحرم الضحية من كلّ شيء حتَّى من الحـــقّ في الانـــتحار. "*البديل ليس بين الخير والشرّ، ولكن بين موت (الأقـــرباء) ومـــوت (المساجين الآخرين)*". وتسهم إجراءات أخرى كالـــتكدُّس في قوافل الموت والزيّ الموحّد وحلاقة الشّعر والعذاب، في تحطـــيم الشخصية ذاتها. تُختزل حالة الفرد الطبيعية إلى وضعية الكلب التي تحدَّث عنها الفيزيولوجي الروسي إيفان بافلوف (1849-1936). وهكـــذا ينجح المحتشد فيما لم يتوصّلْ أيُ حكمٍ مستبدٍّ سابق إلى القيام به: تحطيم التلقائية الإنسانية مصدر الأشياء غير المُنتظَرَة التي هي عوائق دائمة أمام سير القوانين الطبيعية أو التاريخية.

تتقوَّى صعوبة تصوُّر مؤسَّسة الإبادة بصعوبة الحصول على شهادة الناجين ورواياتهم للتجارب التي مرّوا بها. "*بعودتهم إلى عالم الأحياء، لا يُصدِّق النّاجون ما حدث لهم*".

لا ينبغـــي أن نـــنخدع بالعمل الشاقّ الذي يُجبَر عليه الضحايا، فالمحتـــشد لا يستجيب لأية عقلانية اقتصادية، تؤكّد ذلك أبدية الإبادة على الرغم من احتياجات المجهود الحربـــي. لا ينبغي لأيِّ شيء مهما كـــان أن يوقِف مؤسَّسة الحشد والاعتقال حتى في الحالة النازية، إبادة مجمـــوع الـــيهود وأصناف أخرى محكوم بعدم فائدتها (المعاقون ذهنيا والغجـــر... الخ). تهدف مؤسَّسة الحشد والاعتقال إلى الإبادة الدائمة.

وهــذا تُنجزُ الجحيم فوق الأرض، وتُبرهن بذلك على أن "كلّ شيء ممكن" بما في ذلك ما لا يمكن تصوُّرُه.

نقد مُتأخِّر

علـى الـرّغم من النجاح الذي لقِيَهُ كتابُ: أصول الشمولية- *Les Origines du totalitarisme* مـنذ صدوره في الولايات المتّحدة سنة 1951، لم يُنشر في فرنسا إلاّ سنة 1972 لدى ثلاثة ناشرين مختلفين.

نقد أول وجَّهه ريمون آرون للمؤلّفة ويتعلّق باللهجة المُعتمَدة، إذ يأخـذ علـيها "*استبدال التاريخ الحقيقي بتاريخ ساحر ومأساوي*"(1). وأُخِـذت علـيها انـتقادات أخرى، أنَّها لم تصف ما حدث بالحياد الـضروري في مشروع طموح كهذا طِبقا للرغبة التي أبْدَتْها في مقدِّمة الجزء الثالث.

ومما أخِذ عليها أيضا، موازاتها بين البلشفية والنازية من جهة، والخلط بين معسكرات الاعتقال السوفياتية (الجولاج-Goulag le) ومُحتشدات الـنازية (أوشـويتز-Auschwitz مثلا) من جهة أخرى. ومثل عدم تبريرها لاختيار مصطلح شمولية-Totalitarisme، تشبَّثت ح. آرندت بالإشارة إلى حداثة ظهوره. أخيرا لم تُقدِّم ح. آرندت أكثر من عرض غير تامّ لتشبيه الشمولية بديانة مُتحجِّرة.

هذه وغيرها انتقادات لم تردّ عليها المؤلّفة إلاّ بصورة جزئية، ومع ذلـك يبقـى كتاب أصول الشمولية عملا ضروريا لمحاولة فهم ما لا يُفهم، وبذلك نتصالحُ مع الطبيعة الإنسانية.

---

(1) احـتوى هذا النّقدَ مقال بعنوان: "جوهر الشمولية-L'Essence du totalitarisme" الصادر في مجلة Critique في جانفي 1954.

كورنيليوس كاستورياديس:
من المُتخيَّل إلى السياسي

بقلم: ميشال لالومان(*)

كورنيلـــيوس كاستورياديس (1922–1997) الفيلسوف والمحلّل النفـــساني هـــو – منذ أربعين سنة – مصدر لتجديد البحث السياسي للديمقراطية. مفهوما المُتخيَّل والاستقلالية هما أساس كلّ معماره الذّهني.

وُلـــد كورنيليوس كاستورياديس سنة 1922، تابع في أثينا دراسات في الحقوق والاقتصاد والفلسفة قبل أن يستقرَّ نهائيا في فرنسا سنة 1945. كان مناضـــلا تروتسكيا ثمّ منشقّا. أسَّس سنة 1949 بالاشتراك مع كلود لوفور– Claude Lefort مجلّة اشتراكية أم بربرية–Socialisme ou Barbarie، الـــتي أشـــرف عليها حتّى حلّها سنة 1969. تتوزَّع أعمالُه على ميادين متـــنوِّعة كالتحلـــيل النّفسي والاقتصاد والسياسة والتاريخ والفلسفة، إشكاليتها: تنشيط مصطلح "المُتخيَّل الاجتماعي–l'imaginaire social" لتغذية فلسفةٍ للتاريخ والثورة.

التاريخ غير المُحدَّد

إذا كـــان كاســـتورياديس لا ينفي وجود النـــزاعات والمحدِّدات الاجتماعـــية، فإنَّه يُفضِّل على الرَّغم من كلّ شيء الحرية قاعدةً للفعل

(*) أســـتاذ بجامعة روان–Rouen. من مؤلّفاته: Histoire des idées sociologiques, Nathan, 2 vol., 1994.

الإنـــساني. يقِـــفُ على النَّقيض من الفلسفة الليبيرالية ومن الماركسية المُحدِّد الأكبر على السَّواء. الفلسفة الليبيرالية (مثل فلسفة دو طوكفيل) تُسلِّم في الواقع بضرورة هروب الأحداث التاريخية إلى الأمام دائما، نحو مـــزيد من الحريّة ومن الاعتراف بالآخرين ومن الديمقراطية. من جهتها لا تفتـــرض الفلـــسفة الماركسية مُسبَقا أولوية الاقتصاد على المطالب الاجتماعية الأخرى فحسب، بل تفترض مسبقا أيضا، النجاح الذي لا مفـــرّ مـــنه للـــشيوعية. عكـــس هذين النموذجين، يتمثَّل مشروع كاســـتورياديس في تأمُّل المجتمع كاختراع إنساني غير مُحدَّدٍ قبليا. لا يـــنمو المجـــتمع في بعـــد ماديٍ فقط بل أيضا بإبداع دلالاتٍ خيالية اجتماعية تربط بين الأفراد وتعطي معنى لأفعالهم.

المُتخيَّل الجِذري والمُتخيَّل الاجتماعي

ســـيكون الخـــيالُ والمُتخـــيَّل من هذا المنظور مُكوِّنيْن للإنسان وللمجـــتمع. لذلك لا يمكننا تمييز دراسة مُتخيَّل الفاعل الفرد (المُتخيَّل الجذري) عن المُتخيَل الجمعي (المُتخيَّل الاجتماعي). ك. كاستورياديس يُـــسلِّم أولا بأنّ متعة عرض الفاعل الإنساني (الخيال) تُسيطِر على مُتعة الجهـــاز. تلك هي ميزتُه الكبرى. الفرد في وضعيته الأصلية عبارة عن "ذرات روحية-monade" (أي كائن مُنغلق على نفسه) تبتكر لنفسها معـــنى بإنـــتاج الصور. سيأخذ هذا الكائن الصِّفة الاجتماعية تدريجيا وذلـــك بالاحـــتكاك بالعـــالم. مثله مثل التحليل النفسي للفاعل يعتبر كاســـتورياديس المجتمعَ نسقا من الذرّات (كائن) يُبدِع نفسه بتنظيم ما يقـــع أمـــام ناظـــريه بفـــضل رأسمال مشترَك من الدلالات (المتخيَّل الاجتماعـــي). وهكذا يمكننا وصف الدِّين مثلا بأنّه أداة لإعطاء معنى لتكوين المجتمع وربط الأفراد بعضهم ببعض بمعتقدات مشتركة. بفضل

هــذا المجموع من التمثيلات التي تشدُّ جماعة الأفراد فيما بينهم يعيش هــؤلاء جماعيا باللغة والحركة. تتيح اللغة (القول الاجتماعي) تأسيس عالَم مشترَك ووصفه. الحركة (الفعل الاجتماعي) هي بالنسبة للمجتمع وسيلة يبتكر بها لنفسه صورةً عنه بمساعدة مُتخيَّلات اجتماعية.

استقلالية الفرد والمجتمع

يُسمِّي ك. كاستورياديس المجتمعَ الثوري الذي يسعى إلى تنظيره بـــ الاستقلالية. تعني الاستقلاليةُ (وهي القدرة على التشريع للذات وتلبـــية كلّ حاجاها من القوانين بوعي كامل) الفرد كما تعني المجتمعَ. بهـــذا سيسمّى الفردُ فاعلا-sujet لمّا يعرف كيف يربط علاقة بالآخر ويتعرَّف على ما هو من رغباته الخاصّة.

شــبيه بذلك عند كاستورياديس، ما يُحدِّد المجتمعَ المستقلّ، وهو أنّــه يصنع قوانينَه بنفسه وهو يعلم أنّه يفعل ذلك. إذا كان كلُّ مجتمع يُــشكّل نفــسَه بنفسه، بمعنى أن يعطي لنفسه بنفسه بالضرورة قوانينَه وقــيمَه ودلالاته، فإنَّ هناك -المجتمعات المنقادة/hétéronomes- التي تــذهب إلى إخفاء هذه الحقيقة لتنسب لقوة خارجية (الله، الأسلاف، التقالــيد، قوانين التاريخ..) أسباب تكوُنها ومستقبلها. ذاك هو حال المجــتمعات المتوحِّشة (أو "البدائية") مثلا التي تعيش جماعيا والتي تُعطي لنفــسها معــنى مُشترَكا للعالَم عبر كلام الآلهة المُرسَل. بوضعها لمكان آخر إلهي، يُخبِر عن هذا العالَم ويُعطيه معنى، ينفى الإنسان قُدرتَه -التي هي مع ذلك حقيقية- على تزويد نفسه بقوانينه الخاصَّة به بنفسه.

شــكل آخر من أشكال الانقياد: النـــزوع المُعاصر الذي تحمله الــرأسماليةُ الحديثةُ كبذرةٍ إلى عقلنة الأفعال والأحداث الاجتماعية إلى الآخِــر. البيروقراطية هيً شكل المؤسَّسة الجامدة بامتياز الذي يُعبِّر عن

هـــذا الانقياد: لم يعدْ الله هو المرجع لكنّ المرجعَ من الآن فصاعدا هو العقـــل. مع البيروقراطية التي عمَّت الإدارةَ والمؤسّسات.. لم تعُدْ المعاني والمقـــياس في المخـــيال الاجتماعـــي من إنتاج النّاس بل هي من إنتاج كيانات خارجية: التقنيةُ والخبراءُ..

دروب للديمقراطية

لّما اتَّضح أنّ التشكيل الذّاتي للمجتمع ظاهر، أو بعبارة أخرى لّما يعترف النّاسُ بأنّهم سادةُ مصائرهم وبأنَّهم قادرون على إعادة النَّظر في القوانين القديمة وصنع قوانينهم الخاصّة بهم وتغييرها، عندها يكون ممكنا الحديثُ عن الديمقراطية. يرى كاستورياديس في تاريخ الإنسان فترتين ازدهـــرت فيهما إرادة حقيقية في الاستقلالية السياسية: الأولى في أثينا فـــيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. والحال أنّ اليونانيين هم أول مـــن داولـــوا بوضوح حول قوانينهم، الشعب اليوناني (فيما عدا العبيد والنساء..) كان المصدرَ الوحيدَ للسلطة والضّامن الوحيد لها.

تُـــرى الفترة الثانية ابتداء من ثورات القرن الثّامن عشر في أوروبا الغربية، وتواصلت مع قرن الأنوار وميلاد الحركة العُمّالية الإشتراكية. تظهر إرادة الاستقلالية هذه مع ميلاد الحركة العمّالية وتاريخ النِّضالات (فرنـــسا 1871، روسيا 1917، ألمانيا وإيطاليا 1919، الصِّين 1925، إسبانيا 1937، هنغاريا 1956، بولونيا 1980...).

ومع ذلك فإنّ تزايد المبادرات الثورية هذا، كان يُجهَض في كلّ مـــرّة بمـــا أن المرور نحو مجتمع مُتشكِّل ذاتيا لم يتحقَّق إطلاقا. يتساءل كاســـتورياديس من جهة أخرى: أليست الديمقراطية الحالية ديمقراطية خاطـــئة، غير صحيحة؟ يترك النِّظام التمثيلي كلَّ حرية الحركة لجماعة صغيرة من الأفراد (الأوليغارشية) كي يُمسِكوا بمقاليد السّلطة. ما يُفسِّر

فشل مشروع الاستقلالية هوأن المُتخيَّل الاجتماعي المُعاصر مشغول من مُكوِّنة متناقضة ثانية: إرادة التحكُّم العقلانية. الرأسمالية البيروقراطية - سواء أكانت رأسمالية الدولة أم رأسمالية الغرب- ترمز لهذا المقصد تماما.

أهمّ مؤلَّفات ك. كاستورياديس

***L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1985.**

***Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978.**

***Devant la guerre*, Fayard, 1981.**

***Domaines de l'homme*, Seuil, 1986.**

***Socialisme ou barbarie* (plusieurs tomes, dont *La Soiété bureaucratique*, *Capitalisme moderne et révolution*, *L'Expérience du mouvement ouvrier*, aux Editions 10/18)**

Sur le politique de Platon, Seuil, 1999.

ابتكار السياسي

حوار مع كلود لوفور(*)

من أُسُس الشيوعية إلى طبيعة الديمقراطية، يقوم كلود لوفور بتأمُّل جوهر الظَّاهرة السياسية في المجتمعات الحديثة.

العلوم الإنسانية: ترفض في كتابك الأخير:La Complication، أطروحة أسبقية الإيديولوجيا كتفسير مركزي للانخراط في الشيوعية. تُفضِّل على العكس من ذلك تحليلا مركّزا على الممارسة السوسيوسياسية.

كلود لوفور: بداية، أنا أُعطي للمُعتقَد كلَّ حقّه. لكن المشكلة هنا هي أن نعرف المراد بمفهوم الاعتقاد بالثورة في الشيوعية إذا كان ممكنا أخذ ما يقوله الناس عن الاعتقاد بحرفيته. هذه ملاحظة أولى. نسقط هنا ثانية في تفسير نفسي مشتَرك جارٍ إذا قلنا بأنّه لمعرفة رغبات الناس ينبغي سؤالهم فيم يرغبون. وفي حالتنا هذه لن نذهب بعيدا إذا توقّفنا عند الخطاب الرَّسمي للمسؤولين الشيوعيين وكثير من مناضليهم

(*) فيلسوف متعاون مع مجلة أزمنة معاصرة-Temps Modernes، شارك في تأسيس مجموعة: اشتراكية أم بربرية-Socialisme ou barbarie والمجلّة التي تحمل اسمها. مدير دراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية-l'EHESS. له مؤلّفات منها على الخصوص:

L'Invention démocratique ،Les Limites de la damnation totalitaire, Fayard, 1981.

Essais sur le politique (XIX-XX siècle) Seuil, 1986.

La Complication. Retour sur le communisme, Fayard, 1999.

الــذي هو خطاب اشتراكي رغبته هي إقامة مجتمع عادل. إذا قلت أنّنا لا نستطيع على نحو ما أن نعرِف شيئا عن الاعتقاد إن لم نرَ أيضا كيف ينغرس في المُمارسة الاجتماعية، فلا يعني ذلك أنّني أبغي تحويل التركيز مــن الاعتقاد إلى الممارسة. هذا هو المعنى الذي أرفضُ به تحليلا بجمل هي ببساطة ذاتية، بمعنى أنّه من أجل معرفة مصدر الشيوعية أو سياسة الأحزاب ينبغي الصعود حتى مقاصد المسؤولين.

أبحــث عن ربط الأحداث السياسية (صيغ ممارسة السّلطة، طبيعة الـسّلطة ومــصدرها) بالأحداث الاجتماعية الخالصة (أصناف التمييز الاجتماعــي الجديدة، أصناف تمايزات المجتمع، التراتبيات الجديدة...)، والأحــداث القانونــية (العلاقات والسلوكيات في كلّ مجتمع مُسيَّرة بالقوانين)، والأحداث الأخلاقية والنفسية.

العلوم الاجتماعية: أنت في هذا لإطار تهاجم أطروحات مارتن ماليا–Malia وفرانسوا فيريت–Furet وأيضا المحلّلين الكلاسيكيين للشمولية مثل حانّا آرندت وريمون آرون.

ك. ل. أعــتقد أن علاقتي بفيريت وماليا من ناحية وبريمون آرون من ناحية أخرى مختلفة جدا. أنا قريب جدّا من تحليل آرندت أكثر منّي إلى أيّ باحــث آخر. أعتقد مثلها أنّه ينبغي تخصيص الشيوعية كنظام شمولي. ببساطة يبدو أنّ تفسيرها يضع الشيوعية في إطار تطوّر للمجتمع الحــديث يعطي لنظرية تاريخ الإنسانية وللتقدّم وللعلم وظيفة مُحدِّدة. يبدو أنّها تعتبر أن فكرة قانون التاريخ التي تفسِّره كقانون للحركة هو الذي يحكم هذا النوع من اندفاع الشيوعية في بناء عالم جديد مُستعمِلة في ذلك الرعبَ والترهيبَ.

العلــوم الإنسانية: قانون للتاريخ ينتهي بتجاوز مُمثّلي الثورة البلشفية أنفسهم، كما تقول حانّا آرندت...

ك. ل: هــذه هي النّقطة التي أبتعد فيها عنها، لأنّني أعتقد أنه في الــوقت نفــسه تفسير واسع جدّا. إذا كان قد خطر حقّا للبلاشفة في البداية تفكير في قانون للتاريخ، فإنّه من الطبيعي أن الملايين من النّاس لم ينخرطوا في الشيوعية لأنّهم يؤمنون بقانون للتاريخ. إنّها فكرة تسقط على السلوكيات وعلى الأحداث.

العلــوم الإنسانية: منذ تحليلاتك الأولى للظاهرة السوفياتية في مجلّة اشتراكية أم بربرية تمسّكت بوصف الميكانيزمات الواضحة لسير الــنظام والمجتمع السوفياتيين، استعنت بإجراء ظاهراتي مرتكز على التجربة المعيشة في فهم الظاهرة الشمولية.

ك. ل: بالضبط. أعتقد أن هناك قصدا وفيا للظاهراتية في البحث عن وصف الشيوعية. يتعلّق الأمر بمحاولة الإمساك مجدَّدا بربطٍ للظواهر الــسياسية والاجتماعــية والقضائية والنفسية. يهدف تحليلي إلى إبعاد الذاتــية مــثلها مــثل الموضوعية. لا يمكننا فهم الشيوعية انطلاقا من الــتحولات الاجتماعــية الاقتصادية، كما لا يمكننا ذلك انطلاقا من التمثــيلات التي يؤسِّسها المسيِّرون لأنفسهم ومن انتقاداتهم. بهذا المعنى أستطيع القول إنّه توجد هنا علاقة قرابة مع الحركة الظاهراتية.

اكتشفت ماركس في درس الفلسفة ومع الأستاذ موريس ميرلو-بــونتي الذي مكّنني بالمرة من أن أقترب من الماركسية دون أن أقع في نــسختها الميكانيكية والحتمية. وجدت بسرعة في فكره الظاهراتي شيئا يستجيب بعمق لاتجاهي الفكري.

مــا لمــستُه عند ماركس منذ البداية، فكرة ممارسة جماعية- praxis collective وهي الممارسة البروليتارية. أكّدت في مقالاتي الأولى في مجلّــة "اشــتراكية أم بربرية" وخصوصا في مقال بعنوان: "التجربة الــبروليتارية" فكــرةّ أنّــه كان هناك مسارُ تنظيمٍ ذاتيٍ يتمُّ ببطءٍ عبر

نــضالات، وأن هذا المسار كان ينــزع إلى الدَّفع نحو تشكيل أجهزة كالــنقابات خصوصا، التي تنفصل بنــزوع طبيعي عن جماهير العمّال وتأخذ طريقا خاصا بها في التطوّر من أجل غاية نهائية. ما يُعجبني عند ماركس إذن هو هذه الفكرة التي تقول إنَّه في الجانب الآخر من الأفعال المُتــصوّرَة قبلــيا والمــوجَّهة بعــد نقاش قبلي تظهر التجربة الذاتية للــبروليتاريا. وهــو ما حاول ماركس إفهامَه عبر تحليل 1848 وبلدية (كومــونة) باريس حيث كان الأمر يتعلّق في كلّ مرة بتدخّل الطبقة العمالية في حياة المدينة، بلا رؤساء.

علّمــتني التروتــسكية كثيرا لأنّ هذا الحزب الصَّغير يُعبِّر عن اطمئنان في قيادة الحركة الثورية التي كانت مؤسَّسة في الوقت نفسه علــى تــلاؤم مع النَّظرية والتي بدا بسرعة فيما بعد أنَّه غير ممكن دعمُها.

طبيعــي جــدا إذن أن أُحِــسّ باضطراب لفكرة أن أجعل من "اشــتراكية أو بربــرية" لسانا ناطقا باسم قيادة الطبقة العمالية. كنت أعــتقد بعمــق أنّ هذه المجلّة هي باعثٌ للأفكار، قطب يسمح ببلورة الــتجارب المعيشة هنا أو هناك، لكنّ هذا الأمرَ لم يترسَّخ، صحيحٌ أنّني عــشت هــذا الموقــف لكنّني لم أقُله أو أُعبِّر عنه صراحة، ذلك أن كِورنيلــيوس كاســتورياديس كان قد كرَّس فكرةَ أنّ تنظيم الجماعة وبنيتها حاسمة. دون هذا لن نكون في رأيه سوى مثقّفين ثرثارين. كان لــديّ نــــزوع إلى قياس المسافة التي تفصل كلامنا عن تجربة الحياة العمالية. كنا نتحدَّث لغة كانت نصف فلسفية أحيانا، و لم نكن نتحمَّل هذه المسافة.

إذن الممارســة والعمل بالنسبة لي هي في النهاية المفهوم المركزي عند ماركس: المعنى الذي يُحسَم في تجربة تاريخية.

العلـــوم الإنـــسانية: "طلاقك" مع ماركس تمّ في الوقت نفسه الذي اكتشفت فيه ماكيافيللي.

ك. ل. علـــيّ أن أنطلق من اللحظة التاريخية التي عشت فيها هذه القطـــيعة. علـــى الرغم من أنّه كانت لي نظرة نقدية للنظام الشيوعي مبكّرا، والتي تعمّقت من جهة أخرى بعد لقائي بـــ كاستورياديس بعد الحـــرب، فإنّني لم ألمس الطابع الشمولي للنظام الشيوعي إلاّ ابتداء من ســـنة 1956. فهمت حينها أنّه ينبغي طرح المسألة بمصطلحات سياسية أو بمصطلحات نمط المجتمع. هكذا فكّرت في أن المسألة المركزية كانت الاعتـــراف أوْ لا بما أسمّيه الانقسام الاجتماعي بكل أشكاله: الانقسام بـــين السياسي (بالمعنى الجاري للمصطلح) وغير السياسي، بين الدولة والمجتمع المدني، بين قطاعات النشاط ومنطقها داخل المجتمع.

حرّرت سنة 1956، التي هي سنة محدَّدة في مساري، مقالا بعنوان "الشيوعية بلا ستالين" على قاعدة تقرير خروتشوف الذي فُسِّر حينها علـــى أنّه علامة تغيير كبير وثورة ليبيرالية في الأفق. لكن على العكس مـــن ذلـــك اكتشفت عند قراءتي التقرير أن هذا النِّظام مُغلَق بصرامة، ذلك أن كلّ الدعوات للحرية الفردية وكلّ انتقادات البيروقراطية تنتهي بفكـــرة ضـــرورة تقوية رقابة الحزب. المهم جرى وعي فكرة أن هذا المجـــتمع مجتمع مُغلَق تُثبِّطه كلُّ العوائق البيروقراطية. انضافت إلى كلّ هـــذا بالنسبة لي الانتفاضة الهنغارية سنة 1956 التي كانت ثورة عمالية إلى حدٍّ كبير والتي زاوجت بين مطالب تسيير ذاتي ومطالب ديمقراطية.

كـــنت قد بدأت قبل ذلك بقليل، سنوات 1954-1955 بالاشتغال علـــى ماكيافيللـــي، واكتـــشفت حِدَّة تحليله السياسي العجيبة: إنّه ينبغي الحـــديث عن تعارُضٍ تأسيسيٍ للسياسي وغير قابل للاختزال لأول وهلة، ذلـــك أن الذي يجعل الكبار كبارا والشعب شعبا ليس الوضع المتميِّز الذي

تُعطــيه لهم ثرواقم أو أخلاقهم أو وظائفهم، تصحب هذا الوضعَ مصالح خاصّــة ومخــتلفة، ذلك أن البعض -كما يقول ماكيافيللي- يرغبون في ممارســة الحكـــم والسَّيطرة دون أن يكون للآخرين نصيب من ذلك. لا يتحدَّد وجودُهم إلاَّ ضِمن هذه العلاقة الأساسية، في تصادُم "النَّهَمَيْن" غير القابلَــيْن للشَّبع مبدئيا. واكتشفت في الوقت نفسه عند ماكيافيللي تفسيرَه للــتاريخ الــروماني، كتاريخٍ صنع الانقسامُ الذي حدث فيه بين الطبقات الــشعبية والطــبقات الأرستقراطية عظمةَ الإمبراطورية الرومانية وهو أمر مُخالــف لما أكَّده كلُّ المؤرِّخين حتّى ذلك الحين. هناك بالنسبة لي إذن جمعٌ بين العَمل المُتأنّي الذي قمت به عن ماكيافيللي وإعادة تقدير ما هناك من أمور ثمينة في المجتمع الديمقراطي المعاصر.

العلوم الإنسانية: إذن على هذه الأسُس -إلى حدٍّ كبير- أقمت تمييزا بين الديمقراطية والشمولية...

ك. ل. لا يمكـــن اختزال الديمقراطية بالنسبة لي في نظام قضائي سياســـي لأنها تأتي للمرة الأولى وبعمق كبير من قبول ضمني لتعدُّدية المــصالح والآراء والمعتقدات بل حتى قبول للنـــزاع. بل إن الاعتراف بالنـــــزاع ورفض الحكم المطلق ورفض السلطة المُتجسِّدة في ملك أو مؤسَّــسة، هي أصل الحركة الديمقراطية ولبُّها. من اللحظة التي يتمُّ فيها -كمـــا قلت- قبول فكرة أن مكان الحكم فارغ، يمكن في الوقت نفسه الاعتـــراف بأنَّه لا يمكن للمعرفة أن تنغرس في مذهب اعتقادي. فهي تشتغل على ذاتها دائما بالتساؤل عن أُسُسها الخاصّة، سواء أتعلَّق الأمر بالمعرفة العلمية أم بكلّ صيَغ المعرفة بما فيها المعرفة الجمالية.

كـــذلك، ليس هناك قانون اجتماعي يمكن أن يُنسب إلى نظام للعالم، أو نظام للطبيعة. ليس هناك قانون يمكنه الإفلات من النقاش ومن مواجهة الناس في المجتمع. بيد أن ما أسارع دائما إلى إضافته،

هو أن هذا لايعني بالقدر نفسه أن السلطة والقانون قد أصبحا بمعنى ما مجرَّد مُنتجات للإرادة الجماعية، مما سيكون غير ذي معنى. وظيفتهما الرمزية طبيعية بقدر لا يُمكِّننا من تصوّرها ضمن حقيقة خاطئة.

العلوم الإنسانية: كيف ستعرّف طبيعة الانقسام الاجتماعي وأمكنته في السياق التاريخي الراهن؟

ك ل. لا أستطيع تقديم إجابة تكون مماثلة لإجابات كنت سأُقدِّمها في الماضي، إجابات فترة كان يوجد فيها تعارُضٌ طبقيٌ خالِص هو في العمق بادٍ لنا جميعا. إذا رأينا الحالة التي أصبحت عليها الطبقة العمالية في المجتمعٍ المعاصر سندرك أنّه لم يعد هناك معنى إطلاقا لإسناد مشروع ثوري للبروليتاريا أو حتى اعتبار الانقسام الطبقي صراعا طبقيا. يشهد المجتمع الآن تمييزات اجتماعية جديدة ومتعدِّدة. يبدو لي أن النقطة المركزية هي أن نوفّر لهذه التظاهرة إمكانية التعبير عن نفسها وإمكانية أن توجد بفعل ضغط مطالب الأكثر حرمانا بعثا للحقوق الاجتماعية. لا أُريد أن أقول بهذا أنه ينبغي اعتناق كل الحركات الاحتجاجية بلا تحفّظ. حقا يجب أن أكون غريبا تماما عن كلّ ما قرأت لماكيافيللي كي لا يكون لي أي اهتمام بالواقعية، من ناحية أخرى ما يُهدِّد هذا المجتمع هو التعوّد على انقسام بين من ينعمون بالتقدّم التكنولوجي والصيغ الجديدة للعمل وبين جمهور يجد نفسه مُهدَّدا أكثر فأكثر بفقدان الصِّفة الاجتماعية.

ليست هناك صدفة بين تطور الرأسمالية كما هي مرتبطة بتغيرات تكنولوجية أساسية وديناميكية الديمقراطية، يوجد هنا كما يبدو لي خطأ يُرتكب أحيانا. النظام الديمقراطي هو النظام الوحيد الذي يستطيع إعطاء إجابات للضرورات التي يأتي بها تطوّر الرأسمالية.

العلوم الإنسانية: في النهاية، تُجسِّدون تيارا فلسفيا سياسيا مُتحرِّرا من كل مُسبَقٍ ميتافيزيقي يتعارض مع تقليد فلسفي آخر ينزع إلى جعل الأصناف الاجتماعية الثقافية مُتعلّقة بالأصناف السياسية.

ك. ل. أعتقد أن فلسفة السياسة تبلور تساؤلا حول مفهوم المجتمع السياسي نفسه. لما نتحدَّث عن مجتمع سياسي لا تحيل فكرة السياسة فقط إلى أصل السّلطة وطابعها. حقا هناك انقسام إذن، حسب وجهة النَّظر هذه. أعتقد من دون شكٍّ أن هناك معنى لتمييز دائرة السياسي عن دائرة الاجتماعي، بما أنّنا نسمِّي "سياسي" بصورة عامة كلَّ ما تعلَّق بالسلطة، ونسمِّي "اجتماعي" ما تعلَّق بديناميكية الطبقات أو الجماعات. وبهذا المعنى هناك فرق واضح بين ما يتعلَّق بعلم الاجتماع السياسي أوعلم السياسة (سير الانتخابات، تطوّر إدارة الدولة) وما يتعلَّق بعلم اجتماع الطَّبقات والجماعات الخ.

هذا التمييز واضح، بيد إنَّني أقول بأن فلسفة السياسة لا تتوقَّف هنا، ليس لأنَّها تُحدِّد وِجهة نظرٍ تكون فوق كلّ وِجهات النّظر التجريبية، لكن لأنَّ الصّيغ المختلفة للمجتمع في النهاية تتمايز بما أنَّها مجتمعات سياسية. السياسة عند الإغريق هي تأسيس مجتمع ليس بالمعنى الشّكلي القانوني ولكن بمعنى معماري.

ذاك هو موضوع فلسفة السياسة. لا يمكن لها أن تتملَّص من اعتبار الاجتماعي، بما أن الطريقة التي تُعبِّر بها العلاقات والصراعات بين الجماعات والطبقات عن نفسها محكومة بشكل اجتماعي مُعيَّن. وكما كان يقول ريمون آرون في هذه النقطة نحن في روسيا السوفياتية أمام اختلافات مُتعدِّدة كما هو الحال في المجتمعات الأخرى، إنَّما هذه الاختلافات منفية. تكتسي حقيقةُ كونها منفيةً أهميةً كبيرة عن طبيعة

الطـــبقات نفسها. لكن صحيح أنّ آرون نفسه كان يراوح في موقفه وكـــان ينـــــزع إلى الفصل - بمهارة من دون شكّ- بين ما هو من السياسة وما هو من الاجتماع والاقتصاد. أعتقد من جهتي أنّه يجب ألا نغفل عن تداخل الظواهر المختلفة.

يـــوجدُ اخـــتلاف نظري إذن، لكن هناك اختلاف آخر يبدو لي أساســـيا أكثر وراديكاليا أكثر: مع تيار جورجن هابرماس من جهة، ومع تيار جون راولس من جهة أخرى. لا أتصوّر أنّه بإمكاننا التساؤل عن جوهر العدالة أو عن عقلانية التواصل الإنساني دون أن نكون دائما بـــصدد مقاومة واقع بغية فكِّ رموزه. هذه الحركات التي لها اليوم هذا القـــدر من الصَّدى والتي تنـــزع إلى غزو السَّاحة الفلسفية هي بالنسبة لي مطبوعة بمسحة تجريدية، وهي أقلّ اهتماما بفكِّ رموز الواقع، وليس صدفة من ناحية أخرى أنّها أهملت عمليا مسألة الشمولية. الانقسام هنا ومقارنة باختلافي مع آرندت، كبير جدّا.

حاوره: سارج لالوش

(العلوم الإنسانية، العدد 94، ماي 1999)

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق

فلسفة الأخلاق المعاصرة

جاكلين روس

الفلسفة باعتبارها فنّا للعيش

حوار مع أندريه كومت-سبونفيل

عودة فلسفة الأخلاق

حوار مع مونيك كانتو-سبيربر

فلسفة الأخلاق المعاصرة(*)

بقلم: جاكلين روس(**)

ألا ينبغي تأسيسُ طرُق جديدة للحكمة عندما تموتُ الإيديولوجيات والمثاليات؟ يشهد الفكر الأخلاقي في أيامنا هذه نهضة مُدهشة ينبغي فهمها انطلاقا من تحوّلات حداثتنا.

نعيش عصرا اندثرت فيه المعايير التقليدية. عصرا تنقصه الأسُسُ والقواعدُ. تُبتكَر الأخلاقيات المُعاصِرة في فراغ مُطلق، بما أنّنا نجهل في الواقع ما يسمح لنا بالقول بأنّ قانونا ما عادل، أو أنّ وجوبا ما يفرض نفسه.

لماذا هذا الفراغ؟ إنّه يولد من المرض الحديث الذي يتمثّل في توغُّل العدمية التي تعني "وفاة الإله". ينبغي أن نأخذ في الحسبان أيضا نهاية الحكايات الكبرى والإيديولوجيات: ابتداء من نهاية الستينات بدأت خطابات شرعنة الواقع التي تتحكّم بالفكر تندثر تدريجيا. توقّفت الشيوعية - خصوصا - عن أن تكون نظرية مرجعية. هكذا ظهر الشكّ في القِيم. أخيرا من التحولات التي زعزعت أُسُسَ عالمنا، نشير إلى الانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر. ولّدت التكنولوجيات الحديثة أخطارا وخوفا مسَّ حتى كينونة الإنسان.

(*) العلوم الإنسانية، العدد 46، جانفي 1995.

(**) حاصلة على التبريز في الفلسفة. مديرة سلسلة في دار نشر آرمان كولين الفرنسية، لها مؤلّفات منها على الخصوص: في الفكر الأخلاقي المعاصر
de La Pensée éthique contemporaine, PUF, "Que sais-je?", 1994.
Les Théories du pouvoir, Livre de poche, 1994.
La Marche des idées contemporaines, Armand Collin, 1993.

مبادئ الأخلاق الجديدة

كـيف نردُّ من حينها على الحاجة العاجلة لنظرية القيم[1]؟ متى يفتتح عصر الفراغ؟ متى ينقُصُ السموّ والتعالي[2]؟ كيف السبيل إلى ابتكار أخلاق غير مسبوقة؟ سيتغذّى الفكرُ الأخلاقيُ المعاصر من زبدة المبادئ الكلاسيكية كالمسؤولية والقوة الخلاّقة والثقافة وجماليات الذّات الخ، التي يُجدِّدها ويجعلها ملائمة لعصرنا. إنَّه يُظهرُ أيضا أساسا جديدا هو النشاط التواصلي. انطلاقا من هذه القواعد والأُسُس تنبني الأخلاق المعاصرة: أخلاق الكمون[3] (روبير مِسراحي، مارسيل كونش-Conche، أندريه كومت سبونفيل، الخ)، وأخلاق التعالي/السمو الديني (إيمانويل لوفيناس، الخ)، أخلاق المسؤولية (هانز جوناس)، وأخلاق النشاط التواصلي أيضا (كارل أوتو آبل وجورجن هابرماس)، تأتي بإجابات وترسم طُرُقا للذين يحسّون بالضياع في نهاية القرن هذه.

أخلاق الكمون

إلى ماذا تشير هذه الأخلاقيات المسمّاة بأخلاق الكمون؟ بداية، حكمة الفرح والسعادة مثلا التي يُصوِّرها فكرُ ر. مسراحي-Misrahi. يجعلنا هذا المفكِّر نكتشف حكمة مرتبطة بالسعادة، ألا تلزمنا اليوم جرعة معينة من الجرأة والشجاعة أو الظنّ للحديث عن السَّعادة؟ "السعادة غامضة وقليلة الحياء وقديمة وساذجة، ليس لها دفع جيّد لدى

---

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(2) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(3) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

المثقّفين، إنَّها ليست في صحبة حسنة معهم"[1]. ينبغي أن تُبنى السَّعادة وأن يجــري التفكير فيها، وهي مُفارِقة وغامضة، بعيدا عن أيِّ تعال/سُمُوّ لا يمكــن بلــوغُه، وعنِد أقرب فرحة جوهرية ونشِطة. البدايةُ المطلقة بالنــسبة للإنسان؟ الرغبة في الفرحة، الأساس الأصلَ للوجود وللفكر. مــاذا تعــني الــسَّعادة؟ صيغة جديدة للفرحة، غير قابلة للاختزال في مضمون نفسي أو في عامل غريزي للشعور. تُجذِّرنا السَّعادةُ في التحفّز الميتافيزيقيي للحياة. لكن هناك أيضا أنواع من الحكمة المأساوية كالشرّ والألم والمــوت، عناصــر تعاود الظهور اليوم وتقودنا إلى تأمُّل ذواتنا. حينئذ ألن تكون أخلاق الفرحة الخالصة شيئا غير لائق وشاذّا؟ ذاك هو رأي مارسيل كونش-Conche.

مــاذا تمثّل الحكمة المأساوية هنا؟ إنَّها إرادة تأكيد الأضداد: ففي الوقت الذي يتموضع فيه غير-الحكيم في زاوية الجزء، يكون الكلُّ هو مــرجعيةُ الحكيم المأساوي، الحياة والموت، الحزن والفرح. يعني الشرّ شيئا غير قابل للاختزال، على كلّ حكمة مأساوية أخذه بعين الاعتبار. لكن، أليس الشرّ المُطلق، الفضيحة غير المُبرَّرة، هو أولا معاناة الأطفال؟ "ينبغــي أن تكفــي معاناة الأطفال لكشف محاميي الله وإسكاتهم"[2]. كيف يعيش الإنسان حكيما إذن بعد أوشسويتز(*)، في عالم يشكّل فيه الشرّ شيئا لا يمكن القضاء عليه أو اختزاله ولا يمكن لأي تبرير لطيبة الله

---

(1) R. Misrahi, *Traité du bonheur*, Tome 1, *Construction d'un château*, Seuil, 1981; Tome 2, *Ethique, politique et bonheur*, Seuil, 1983.
انظــر أيــضا: R. Misrahi, Le bonheur, Hatier, 1994 والمقابلــة مــع مسراحي في الكتاب نفسه.

(2) M. Conche, *Orientation philosophique*, Puf, 1990.

(*) هــنا إشارة إلى محتشد أوشسويتز الذي سيق إليه اليهود من طرف النّازيين في الحرب العالمية الثانية.

وكـــرمه-[1] théodicée أن تُبرِّره؟ لنتحدَّث عن سعادة مأساوية يعي فيها الإنسانُ وضعه بألم ويريد اتحاد الأضداد: الحياة في الموت والتأكيد في النّفي والفرحة في العدم.

مـــن جهـــته يجعل أ. كومت-سبونفيل من السّعادة هدفا للفلسفة ولمـــضمون الأخلاق نفسه. تهدف هذه الأخيرة إلى اجتثاث الآمال، يتعلّق الأمر بممارسة متحرِّرة من كل أمل ومن كلّ خوف ومن كلّ ندم وتأنيب ضمير[2]. تتموضعُ الأخلاقُ، بوابة العبور إلى الحكمة، في درجة الصِّفر من الأمـــل وتـــتحوّل إلى طوباوية. الأمل، وبعيدا عن يكون توقُّفا أو جمودا للـــروح، هـــو انفتاح على سلام العقل وراحته: هو والسعادة ليسا سوى شـــيء واحد هو الكمال. يقودنا هذا التحرّر من الأوهام و"عمل الحِداد" هذا إلى خيبةِ أملٍ نشيطة ليست إعداما بل عبورا نهائيا إلى الطوباوية. عند رفض الأوهام أعبر إلى الخلاص والتحرّر.

حكمة التعالي والسموّ الديني

يُغذّي المقدَّس حداثتنا في بعض الأحيان. تفرض العودة إلى التوراة نفـــسَها عند لوفيناس الذي يعرض أطروحات يبدو رنينُها التوراتي أو الـــتلمودي واضحا[3]. وإذا كانت توجد لديه أولوية للإجراء الفلسفي

---

(1) معنى théodicée في هذا السياق يختلف عن معناها الجاري الذي يشير إلى كـــونها تـــدل على علم الإلهيات، أحد فروع الفلسفة. هي هنا بالمعنى الذي اســـتعمله لايبنيز في كتابه *Essais de théodicée*. (المترجم). انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(2) A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 2 tomes, PUF, 1984 et 1988.

- انظر الحوار مع المؤلف في هذا الكتاب أيضا.

(3) E. Levinas, *Totalité et infini*, Biblio essais, 1971; *Etique et infini*, Fayard, 1982.

والظاهراتي[1] فإنّ الخطاب التوراتي يُلقي في رأيه أسُس التفكير الأخلاقي. ألا يعطـــي هذا الخطاب -دون اعتبار للمبرِّرات- بُعدا للروح؟ وهكذا فإنّ التوراة هي "كتاب الكتب"، يؤكّد لوفيناس على هذا الكمال قائلا الـــتوراة هي كتاب الكتب الذي تُقالُ فيه الأشياءُ الأولى، الأشياء التي ينبغي أن تُقال كي يكون للحياة الإنسانية معنى"[2].

ما هو المظهر الذي تبدو به الأخلاق؟ يتعلّق الأمر بتجربة غير قابلة للاختزال، تحصل في تواجُه الناس وجها لوجه. عند العبور إلى وجه ما، أي النظر إلى الآخر مباشرة، تقوم علاقة مع اللانهائي. "لا أقـــول إنّ الآخر هو الله، لكنّني أسمع في وجهه كلمة الله"[3]. يعني وجه الآخر (ملامحه) في الواقع أول علاقة مع الأخلاق. وإذا كان لا يمكن التدليل على وجود الله فإنّ هذا الوجود يُفهَم على الأقل، عبر الملامـــح الإنسانية التي تتضمَّن عظمة، طابعا غير تجريبـــي: الوجه الإنساني مُقدَّس، وعبره أسمع: "لا تقتل" وهكذا سترسم العلاقةُ مع الآخر الأخلاقَ في الحين: الأخلاق هي الإنسان باعتباره إنسانا.

كانط والأمر الحاسم

تـــشكّل كثير من فلسفات الأخلاق المعاصرة صدى راهنا للتساؤل الأساسي للفيلسوف إيمانويل كانط (1724-1804)[4]: "هل يوجد أمـــرٌ (ضرورة) أخلاقي يكون كونيا ولا يستند في الوقت نفسه إلى

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح.

(2) E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit.

(3) E. Levinas, *Entre nous*, Grasset, 1994.

(4) فـــي: Les Fondements d'une métaphysique des mœurs (1785)، و: Critique de la raison pratique (1788).

أســاس سامٍ (الطبيعة، الله، الحقيقة)؟ "يكمن الجواب -الإيجابــي- في مــبدإٍ أولي يُــسمَّى "الأمر الحازم": "عليَّ دائما أن أتصرَّف بطريقة تمكّنني من أن أرغب أيضا في أن يصبح مبدئي قانونا كونيا".

بعــبارة أخــرى، ينبغي أن نتصرَّف دائما كما نرغب في أن يتصرَّف الآخرون. "هل أستطيع مثلا -يقول كانط- أن أُعطي وعدا كاذبا(أعلم أنَّــني لا أســتطيع الوفاء به) كي أتخلَّص من الحرج؟ بتصرُّفي على هذا النَّحو أستطيع الحصولَ، احتمالا، على رِبحٍ آني، لكنْ إذا أصبح هذا السلوك قيمة فإنَّه سيتحطَّم من تلقاء ذاته، ذلك أنَّه لا أحد سيُصدِّق الوعود. وحده احترام الوعود يمكن أن يكون قانونا كونيا".

الأمــر الحاســم هــو الإجابة التي قدَّمها الفيلسوف على السؤال الأخلاقــي "ماذا عليَّ أن أفعل؟". لا يمكن بالنسبة لكانط أن توجدَ للأخــلاق الكونية أُسُسٌ خارجية عن الإنسان مثل الله أو الطبيعة أو حقــيقة سامية (يعتقدها كانط غير ممكنة الفهم من الإنسان). يظهر المبدأ الأخلاقي في صورة "أمر/ضرورة" يقبلها الإنسان بحرية، وليس "أمرا مُعطى من جهة آمِرة" كما هو حال القوانين.

الأمر كوني أيضا بمعنى أنَّه مُجرَّد من كلّ مضمون تجريبــي. إنَّه لا يُعبِّر عــن هــذه أو تلك من الأوامر التجريبية (البحث عن السَّعادة، تقديم العون للآخرين) أو الممنوعات (لا تقتل..) بل هو قاعدة عامَّة تُطبَّق في كلّ وقت وفي كلّ مكان وهو غير مرتبط بأية أخلاق أو عادات. يمكن المــرور إلى الأمر الحاسم من أي فرد. إنَّه يفرض نفسه كقاعدة بسيطة وغير غامضة على كلّ ذوي العقول والإرادات الحسنة. ليس في حاجة عــند الاقتضاء لــ "التوضيح" ولا لأن يُتعلَّم ولا يفترض مزايا خارجة عن المعتاد. يفرض الأمرُ نفسه كنــزوع تلقائي إلى الفهم الإنساني.

ج-ف. دورتييه

أخلاق للعصر التكنولوجي

أصبحت الأخلاق مع هانس جوناس لازمة "من لوازم" حضارتنا التكنولوجية[1]. أخذت بعين الاعتبار تحولاتَ التصرُّف الإنساني. يضع جــوناس بــدلا مــن الأمر الجازم الصادر عن كانط: "تصرَّف بحيث تــستطيع أن ترغب أيضا في أن يصبِح مبدأك قانونا كونيا" أمرا جديدا بصيغة رباعية تتضمَّن كمال الإنسان وكمال الحياة معا: "تصرَّف بحيث تكون آثار عملك متوافقة مع دوام حياة إنسانية حقيقية فوق الأرض".

"تصرَّف بحيث لا تكون آثار عملك قاضية على إمكانية مثل هذه الحياة".

"لا تقضِ على شروط العيش اللامحدود للإنسانية على الأرض".

"ضـــمِّن اختياراتك الحالية الكمال المستقبلي للإنسان كموضوع ثـــانٍ لـــرغبتك". توجد عند جوناس إذن إرادة في إيجاد شكل كوني: الإنسانية جمعاء تغدو معيارا ونقطة مرجعية.

يـــشكِّل كـــتاب هـــ. جوناس: المبدأ المسؤولية- Le Principe responsabilité الأطـــروحةَ النقيـــضةَ بشكل مباشر للكتاب الشهير: المـــبدأ الأمل-Le Principe espérence لـــ إرنست بلوك-Bloch (1885-1977)، الـــذي يتمـــسَّك بالوظيفة الاجتماعية للمثالية. هل صحيح أن الشيء الوحيد المُنتِج للثقافة هو القدرة المُشكِّلة للحلم القادر على تصوّر عالَمٍ أفضل كما يريد بلوك؟ تتصوَّر الوظيفة المثاليةُ الإنسانَ الكلِّـــي. لكـــن ألا يقـــود هذا الإنسان المثالي إلى إزاحة هذا الإنسان الحقيقـــي الموجود منذ الأزل، هذا الإنسان الغامض المُبهم المتعارِض مع الإنسان أحادي المعنى الذي تتحدَّث عنه مخطوطات سنة 1844 لماركس -

(1) H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Cerf, 1990.

أو كـــتاب المبدأ الأمل؟ Manuscrits de 1844[1] الغموض جزء من الإنسان: إنَّه من مُكوِّناته.

إذن لِـــنعارِضْ المـــبدأ الأمل وعِلم الآخرة-eschatologie بالمبدإ المـــسؤولية المهتمِّ بهشاشة الحياة المُهدَّدة والفانية. للمرة الأولى في الواقع في تـــاريخ العلـــوم الإنسانية، يمكن لأفعال الإنسان أن تبدو غير قابلة للـــنقض. مـــن ثمَّـــة أتت فكرةُ مسؤولية لا تتَّجِه نحو الماضي ولا نحو المستقبل الآني بل تتَّجِه نحو المستقبل البعيد.

الأخلاق والتواصل

أخيرا تُفهم الأخلاق اليوم عبر التواصل والخطاب كما يوضِّح لنا ذلك كارل أوتو آبل وجورجن هابرماس. يُنظِّم "العقل التواصلي" هذا النوع من المقاربة.

فتح الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل سنة 1973 النِّقاش المعاصر حـــول أخـــلاق التواصـــل والخطـــاب وأوضحَ أنَّ كلَّ جماعة تمارس الاحـــتجاج تفترِض مُسبَقا معايير أخلاقية[2]. خلافا للمسلَّمة الوضعية فـــإنَّ المـــنطق والقِيم ليسا مُحايدين من وِجهة نظر القِيم، بل يفترضان علـــى العكـــس من ذلك أخلاقيات. فموضوعية العِلم تقبل مبدئيا في الواقع "افتراض مجموعة من الحجج".

هناك حسب ك. أ. آبل أمر هو "يجب عليك" يزدهر كأُفُقٍ للعلم. كلّ تبرير منطقي يفترِض الخضوع لمعايير أخلاقية أساسية. الكذب مثلا يجعل كلّ حوار مستحيلا. تلك هي أخلاق المنطق والعِلم.

---

(1) K. Marx, *Manuscrits de 1840.*

(2) K.O. Appel, *Transformation der Philosophie*; traduction partielle: *L'Ethique à l'age de la science*, Presse Universitaire de Lille, 1987.

أخلاق التواصُل عند هابرماس قريبة من هذه التحليلات[1]، فهو يعتقد أنَّه علينا إقامة الحداد على الميتافيزيقا التقليديةالتي تُعتبر مصطلحاتها الأساسية مُحطَّمة تماما. ماذا يبقى عندئذ للوصول إلى الأخلاق؟

على المُفكِّر اليوم أن يتوجَّه إلى العملية التواصلية وتأويل الرموز. يُميِّز هابرماس "النشاطات الأداتية والاستراتيجية" التي يُكمِّلها النجاح والتوفيق عن "النشاطات التواصلية" التي تتمثَّل في وِفاق بين شركاء ينخرطون في مجموعة ويمارسون الحِجاج ولا تهمّهم إلاَّ الأسباب. يستند النِّقاش الحقيقي إلى قوة الخطاب الحِجاجي المُجرَّدة من العنف. كلُّ تواصُلٍ معياريٌّ، ويفترضُ أنَّ الآخر شخص: يعني التواصُلُ سيطرةَ الأخلاق. في الخطاب الحِجاجي أسلِّم بالمسؤولية واحترام الآخر الخ. مبدأ الكونية أمر لازِم حتى لأشكال النّقاش نفسِها وهو الذي يُظهر ما هو صالح للجميع. هكذا يظهر شكلٌ جديد للأمر.

الأخلاق والسياسة

لا يمكن نسيانُ كتاب: نظرية العدالة-Théorie de la justice لـ جون راولس[2] في هذا المسار. يهتمّ المؤلّف بهذا المصطلح نصف الأخلاقي ونصف السياسي الذي هو العدالة. إنَّه يبعد غموضات

---

(1) لِنُشِر خصوصا إلى:

J. Habermas, *Morale et Communication*, Cerf, 1988; *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1986. وانظر أيضا المقالة السابقة عن جورجن هابرماس في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) J. Rawls, Théorie de la justice, Seuil, 1987.

انظر أيضا: الحرية والعدالة، عن جون راولس، من هذا الكتاب.

النفعـــية[1] الأنجلوسكسونية إلى مسافة ما، هذه النظرة السوسيوسياسية الـــتي تأخـــذ في الحسبان الرِّفاه العام لكنَّها لا تهتمّ بالشَّخص. بإثرائه لنظـــرية العدالة من المذهب الكانطي يصوغ راولس "عقدا اجتماعيا" جديـــدا، عقـــد بين أشخاص أحرار. إنَّه يتصوّر مجموعةً من الشركاء العقلانـــيين الـــذين ينتخبون بالمداولة مبدأين اثنين. يتطلَّب المبدأ الأول المـــساواة في إعطـــاء الحقوق والواجبات القاعدية. أما الثاني فيرى بأن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية عادلة إذا كانت مُنتجة لمزايا تعويضية لكلّ واحد خصوصا للأفراد الأكثر حرمانا. بهذا يتجذَّر نموذج راولس في فكرة إجراء اختيار عادل.

في الوقت الذي يكون فيه الشركاء الاجتماعيون ورجال السياسة ضائعين وفاقدين للبوصلة، يُعبِّر راولس عن مثال نظري تطبيقي معقول. مزايا الأكثر راحة ورفاها مُعوَّضة بانخفاض مستوى حرمان-"لا مزايا" الآخرين. يهدف بهذا إلى الفائدة المتبادلة للشركاء في توازن مساواتي لا معـــنى له، أي مذهب أخلاقي يتمثَّل في التصرّف كما يجب بلا اعتبار للمفيد والخيِّر.

يُجهِـــد فكـــرُنا المعاصـــر نفسَه بالإجماع في تقوية الأمر الأخلاقي بالعقـــل، كما يُجهد نفسه في بلوغ الكونية بتجذيره في خطاب حِجاجي ومعقـــول. إنَّها إذن فكرة نقاش بلا قيود يعطي للنظرية الأخلاقية إحدى أنويـــتها الأكثر خِصبا. يُشكِّل الخطاب والكلمة الصحيحة عند هابرماس أُسُس العقل العملي. هكذا يرتسم العقل العملي الجديد في تواصل مُستعاد. إن توسيط اتفاق كامل قدر الإمكان هو الذي يفتح الطريق نحو التحولات الأخلاقية ويسمح بالطموح إلى كونية واضحة.

---

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

لكــــنَّ هابرماس يُعلمنا أيضا أنَّه علينا ضمان الإنسانية المستقبلية. تُــسهمُ فكــرةُ المسؤولية في هذا التأسيس المعاصِر للأخلاق إلى جانب التواصُل. هكذا ترتسم ملامح المجموعة اللامحدودة التي ننتمي إليها.

الفلسفة باعتبارها فنًّا للعيش

حوار مع أندريه كومت-سبونفيل(*)

الفلسفة نشاط خطابي موضوعه الحياة وأداته العقل وهدفه السعادة.

العلوم الإنسانية: في فترة قريبة، فترة سارتر وفوكو وباشلار.. كانت الفلسفة متعايشة بصورة حسنة مع العلوم الإنسانية وكانت تستلهم منها. اليوم نلاحظ ما يشبه الطلاق بين المجالين. هل هو طلاق أم تجاهل؟

أندريه كومت-سبونفيل: أعتقد أنّ ما حدث في السنوات العشر الأخيرة هو استعادة اعتبار لأهمية الفلسفة وخصوصيتها باعتبارها تخصُّصا مستقلاّ. لّما كنت طالبا في الفلسفة كان أساتذتُنا المباشرون هم فوكو ودولوز وألتوسير.. كانت العلوم الإنسانية في تلك الفترة ذات أهمية قصوى للفلاسفة، وكانت تحلّ محلّ الفلسفة عند الاقتضاء! كانت تلك الفترة هي الفترة التي كنّا نعتبر فيها عبارة "الحقيقة العلمية" حشوا، كما قال لنا أحد أساتذتنا في أحد الأيام. كان يجري حينها اختراع عِلم كلّ خمسة عشر يوما، كان كلّ واحد يريد أن يكون فرويد زمانه أو ماركس عصره أو سوسير فترته.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة باريس I-السوربون. له مؤلّفات منها:

Traité de désespoir et de la Béatitude, vol. 1; *Le Mythe d'Icare* et *V ivre*, Puf 1984, 1988 vol.2; وأيضا: *Petit traité des grandes vertus*, Puf, 1995.

قاسمتُ غيري هذه الأحلام. لكن كان عليَّ أن أنتبه للحقيقة: في العمـــق، العلـــوم الإنسانية مُمِلَّة بالنسبة لي. غير أنّني لا أنكر شرعيتَها إطلاقا، كما لا أنكر شرعية الفيزياء أيضا، غير أنَّ هذا ليس سببا يجعلني أرغـــب في أن أكـــون فيلـــسوفا. أتذكَّر أنّني حاولت أن أقرأ كتاب الكلمـــات والأشياء لـــ فوكو لَمّا كنت بالمدرسة العليا للأساتذة. كان "الكـــتابَ"، الكـــتابَ الـــذي يجب أن يُقرَأ، والذي يتحدَّث لي عنه أصـــدقائي بـــصوت مُضطرب من التأثُّر. تتذكَّرون أنّه صدر عن دار غالـــيمار ضـــمن سلسلة "مكتبة العلوم الإنسانية"... بعد حوالي مئتي صفحة تركت الكتاب، فالنصّ مُملّ حتى الموت! في الوقت نفسه تقريبا غُـــصت ثانية في قراءة تأملات–Pensées لـــ باسكال الذي كنت قد قرأته قبل ذلك في سنّ الـــ 16، لَمّا كنت مُؤمنا. لكنَّني قرأته هذه المرة مُلحـــدا، وأتذكّر أنني أُعجِبتُ واندهشت كما لم يحدُث معي من قبل. الفـــرق كـــبير بيـــنه وبين "الكلمات والأشياء"! كانت تلك إحدى اللحظات الحاسمة بالنسبة لي، لحظات أستطيع تسميتَها بلحظات تحوُّلي إلى الفلـــسفة. بدا لي حينها أن أرسطو وسبينوزا وباسكال أهمّ بالنسبة لي بكـــثير مـــن سوسير أو دوركهايم أو ليفي ستراوس. أحترم هؤلاء الـــثلاثة، بل أنا مُعجَب بهم كثيرا. لكنَّهم ليسوا مَن أرغب في تقليدهم أو اتـــباعهم: الذين أرغب في تقليدهم واتباعهم هم أرسطو ومونتانيي وأبيقور وسبينوزا وباسكال وديدرو...

العلـــوم الإنسانية: هل الفلسفة بحاجة للعلوم الإنسانية، أم هل هي معرفة من نوع آخر؟

أ. **ك–س**. الفلسفة بحاجة للعلوم، كلّ العلوم. لماذا؟ لأنّه لا وجود لمعـــارف فلسفية. في اللحظة التي ينتمي فيها شيء ما إلى مجال المعرفة، يـــتوقّف بذلك عن أن يكون فلسفيا. أُعطي مثالا: هل توجد الآرضُ

وسط الكون؟ كان هذا السؤالُ قضيةً فلسفيةً لآلاف السِّنين. ثمَّ ومنذ اليوم الذي عرفنا فيه أنَّ الآرض ليست وسط الكون، وابتداء من اللحظة التي أصبحت توجد فيها معرفة فلكية حقيقية، توقَّف هذا أن يكون قضية فلسفية. الفلسفة ليست معرفة. إنها تفكير حول المعارف المتوفِّرة. إذن تفكير موضوعُه المعارفُ العلميةُ، وهو ما يفترض الاهتمام بالفيزياء والفيزياء الفلكية والعلوم الإنسانية.. لذا أحرص على أن أبقى على عِلم بتطورات هذه العلوم حتى وإن كنت أبذل جهدا أقلّ لمتابعة تطورات علم الاجتماع الحالي أو التاريخ أو اللسانيات، أقل مما أبذله لمتابعة جديد الميكانيكا الكمية أو الفيزياء الفلكية الحديثة. لماذا؟ من دون شكّ لأن المعارف تبدو لي فيها أقلّ صلابة، ولأنَّها أيضا تبدو أقلّ مفاجأة.

بعبارة أخرى، لا أزعم أبدا الإفلات من العلوم الإنسانية، أو أنّني أريد معارضة تقدّمها. بالعكس! أن أُحدَّد اجتماعيا، يبدو لي أمرا طبيعيا جدّا لا يستدعي منّي قراءة *Homo academicus* (والذي قرأته مع ذلك) كي أعرفه. يبدو لي واضحا أيضا أن هناك لا شعورا نفسيا وحتمية نفسية.. الخ. أنا لا أعتقد إطلاقا بحرية الاختيار-libre arbitre ولا بالشفافية الذاتية للفاعل! بحيث أنَّ لي شعورا بأنَّ كلّ ما بإمكان العلوم الإنسانية الإتيان به هو تطويرٌ وتدقيقٌ لتفاصيل أطروحة أعتقد أنها صحيحة بالأساس، لكنَّها صحيحة كثيرا بقدر لا يجعلني بحاجة للعلوم الإنسانية للاقتناع بها. قال سبينوزا الشيءَ نفسه بوضوح وبعبارات يستعيدها دوركهايم وفرويد حرفيا تقريبا: "الإنسان ليس امبراطورية داخل امبراطورية". بمعنى آخر: الإنسان جزء من الطبيعة وكَكلّ جزء من الطبيعة هو مُحدَّد تماما، وهو إذن قابل لأن يُعرَف على الأقل في القانون.

العلوم الإنسانية: لم تعد العلوم الإنسانية منذ مدة تشيد بالحتمية وتصفها وحدها إطلاقا، بل نجد في علم الاجتماع والفلسفة نظريات للذاتية والحرية والمعنى..

أ. **ك-س**. لِنقُلْ إنَّني أعتقد مثل كبار منظّري العلوم الإنسانية (ماركس، فرويد، دوركهايم، ليفي ستراوس، بورديو..) أن الإنسان جزء من الطبيعة وأنَّه بهذه الصِّفة مُحدَّد أيضا -إذن بالقانون، وهو أيضا قابل للمعرفة علميا- مثل أي شيء في الطبيعة. هذا لا ينفي في شـــيء عمـــل العلوم، بل على العكس من ذلك، إنما يضعه فقط في مكانه.

المسألة الفلسفية الحقيقية هي: ماذا أفعل بالمعارف بعد امتلاكها؟ ماذا أفعل بها كي أُسيِّر حياتي؟ المسألة الفلسفية الحقيقية ليست "ما هو الإنـــسان"؟ رغما عن كانط، بل هي "كيف نعيش؟" لا تسطيع العلوم الإنـــسانية أو غيرالإنـــسانية الإجابة، ذلك أنَّه مثلما لا توجد معارف فلـــسفية لا تـــوجد أحكام علمية: تحكم الفلسفة دون أن تعرف (لا تـــصدر الحكم إذن إلاَّ انطلاقا من المعارف التي تأتيها من الخارج) أماَّ العلوم فتعرف دون أن تحكم (أي دون إصدار أحكام قيمية).

كـــلّ وجهة نظر معيارية تقديرية وبالتالي آمِرة، تبدو لي مطرودة من مجال المقاربة العلمية، غير أنّ الإنسان ومهما كان مُحدَّدا لا يستطيع الاســـتغناء عنها بحيث أنَّني بعد أن تُعرَف المعطياتُ العلمية أو التجريبية بحاجـــة إلى تفكير فلسفي وهذا سواء أكنت فيلسوفا حقيقيا أم لا. ما هـــي الفلـــسفة؟ كان أبيقور يجيب قائلا: "الفلسفة نشاط يمنحنا الحياة الـــسعيدة بخطابـــات وتأمّلات مُبرَّرة". ليس لأي من العلوم الإنسانية بطبيعة الحال هذا الزعم! إذن تحدِّد الصيغة جيِّدا ما يبدو لي أساسيا في الإجـــراء الفلـــسفي عـــند اكتماله: الفلسفة نشاط خطابـــي، الحياة

موضـــوعه والعقل أداته والسعادة هدفه. يبدو لي أن الفلسفة لاتجد في هذا الهمّ الأخلاقي خصوصيتَها فقط بل استعجاليتَها أيضا.

العلــوم الإنسانية: تطرح الفلسفة اليوم قضايا أبدية، تعود إلى دائــرة الاهتمام حاليا، لأن قضايا الأخلاق وحقوق الإنسان تُطرح الــيوم بطريقة أليمة.. ثم هناك أيضا تساؤل العلوم الإنسانية نفسها حول معناها مما يدعو إلى تأمُّل ذاتي فلسفي!

أ. ك-س. نعـــم، أعـــتقد أن هناك فعلا استعادة اعتبار للقضايا الأخلاقية الوجودية... هناك القضايا التي يطرحها التعديل الجيني، الخ. هـــناك أيضا، وينبغي قوله، نوع من الغروب لشمس العلوم الإنسانية، غـــروب يمكـــن الـــتحقّق منه سوسيولوجيا على الأقل. كلّ الناشرين يقولـــون إنّ كتب العلوم الإنسانية تباع أقل فأقلّ في حين تباع كتب الفلـــسفة أفـــضل فأفـــضل. أظنّ أن هذا الأمر مرتبط بقضايا العلوم الإنـــسانية وبالضبط بعلميتها المحدودة، حتى وإن كانت هناك علمية في اللسانيات أكثر منها في التحليل النفسي. لكنّ هذا لا يمنعني من القول بـــأن فرويد يبدو لي كاتبا أهمَّ بكثير من سوسير لكلِّ فرد متكلِّم وذي إحـــساس جنـــسي، إذن مهمّ لك ولي. يبقى أنّ مشكلة العلمية تظلّ مطـــروحة. في العمـــق، العلم في أي مجال كان هو تخصّص ينبغي أن يُحقِّـــق تقدّما، فأي تقدُّم حَقّقه التحليل النفسي منذ فرويد؟ وأي تقدُّم حقَّقـــته الماركسية منذ ماركس؟.. وألتوسير؟ لكن إذا كان هناك تقدّم وهو ما أعتقده، فهو تقدّم فلسفي.

بالنـــسبة للتحليل النفسي لا أرى في أي شيء يمثِّل لاكان تقدّما نـــسبة إلى فـــرويد، كمـــا لا أدري إن كان يجب القول إنَّ مذهبـــي الكيفـــية-maniérisme أو الـــباروك-barouk يمثِّلان تقدّما نسبة إلى الكلاسيكية. الأمر بالنسبة لي دائما هو أنّه يبدو لي أن العلوم الإنسانية

تـــتقدَّم ببطء شديدٍ بل تراوح مكانها، بينما تتطورُ العلوم "الصلبة" بسرعة عجيبة، كما نعيد في الوقت نفسه اكتشاف -وهذا يسعدني كثيرا- كُتّابا قدماء كبار، إذْ أنّنا نعيد قراءة سينيكا-Sénèque ابيكتيتوس وأرسطو..

العلوم الإنسانية: تنأى بنفسك عن العلوم الإنسانية، لكن أيضا عـــن نـــزعة فلسفية معينة، وربَّما أيضا عن جيل مضى كان ينـــزع لأن يكون نظريا كثيرا؟

أ. **ك-س**. النظـــرية والتفسير هما في الواقع شيئان مختلفان كثيرا. لكنَّه صحيح أنّني انفصلت عن الاثنين. نأيت بنفسي بداية عن التفسير، أي عمّـــا كان يفعله كثير من أساتذتنا. كانوا ذوي علم غزير من دون شـــكّ لكنَّهم كانوا مؤرِّخي فلسفة أكثر منهم فلاسفة. والواقع أن ما كنت أحبُّه كان الفلسفة، فلسفة الفلاسفة، وكنت أرغب في التفلسف مـــثلهم: لـــيس تفسير أعمالهم والتبحُّر فيها. كنت أرغب في ممارسة الفلسفة الحية، أن أتفلسف في الحاضر ولحسابـــي الخاصّ! يعني هذا أن أُحـــدِث قطيعة مع الفكر التاريخي الذي لخَّص نيتشه مبدأه قائلا: "دعو الموتـــى يدفـــنون الأحياء!". قلت لا لهذا الأمر لَّما قرَّرت أن أتفلسف بنفـــسي عوض أن أدرس فقط فلسفة الآخرين. لإبكتيتوس عبارة جميلة ضـــدّ المُتبحِّـــرين في علـــوم الآخرين "إلى متى ستبقى تزن الرَّماد؟" أنا فضَّلت الجمر والنار.

عند ذاك إذن انطرح السؤال التالي: كيف نتفلسف؟ كانت عندي نماذج كثيرة. النموذج المسيطر في الجامعة هو -ويا للمفارقة- النموذج الألمـــاني. ما يمكن تسميته بالتنظير، نوع من الفلسفة البالغة الطموح، حـــيث تجـــري محاولـــة اختراع "النسق"، "الكل" لما يمكن أن يكون موضـــوع تفكـــير وتأمّل. بعبارة أخرى، فلسفة تكون عند الاقتضاء فلسفة الله، وبطبيعة الحال لن نصل إليها أبدا!

كلّ نسق يفشل إزاء الأنساق الأخرى، وهذا الأمر حقيقي بقدر حقيقة نجاحه في ذاته. من هنا كلّ هذه الأنساق، هي كمّ من الهذيان التنظيري.. المهم، هيجل رغم عبقريته، دائما بالنسبة لي -عكس موضة العصر- نموذجُ ما عليَّ ألاّ أفعله! عدت إذن، وعكس هذا النموذج التنظيري للفلسفة الألمانية، إلى ما أسميته بالتقاليد الفرنسية في الفلسفة حول ثلاثة مؤلّفين هم بالنسبة لي أصول هذه التقاليد: مونتانيي وديكارت وباسكال. وعلى الخصوص دراسات-*Essais* لمونتانيي والتأملات الميتافيزيقية-*Méditations métaphysiques* لديكارت وأفكار-*Pensées* باسكال. كُتِبت كلّ هذه الكتب بضمير المتكلّم، ليس ذلك لجوازات نحوية وأسلوبية بل لأنَّها فلسفة بضمير المتكلّم! ديكارت هو الفيلسوف الذي يقول "أنا". "التأملات هي قبل كلّ شيء تاريخ ذهنٍ" كما كان يقول فرديناند ألكوييه-Alquié.

يجعل ألكوييه من ديكارت فاعلا متفلسفا عكس مارسيال قورولت-Gueroult الذي يجعل منه مؤلّفا لنسق بإمكانه أن يشتغل وحده. يبدو لي أن ألكوييه هو الذي كان على حقّ: الديكارتية ليست شيئا بلا ديكارت. ما يسحر في التأمّلات هو هذا السير، سير ذهن وفاعل مُتفلسِف. وهو صحيح أيضا لأسباب قوية بالنسبة لأفكار باسكال: كتاب ذاتي عن ذاتية! عن باسكال، الذي ينقد من دون شكٍّ الفاعل لكنَّه ينقده بصيغة ذاتية للغاية، وهو ما حاولت القيام به في كتابي رسالة في اليأس والغِبطة-*Traité de désespoir et de la béatuitude* الذي هو نوعا ما توفيق بين ما رغبت في فعله وما أحسست بنفسي قادرا عليه. هو أيضا جامعي كثيرا بحسب ذوقي، لكنَّه أقلّ من ذاك بكثير مما كان عليه الحال في الأوساط التي كنت أتحرَّك ضمنها في تلك الفترة... حقيقة، في البداية ترك الكتاب المحترفين في حيرة: يرون إحالات

وإشارات إلى إبيقور وإبكتيتوس وسبينوزا.. لكن لا توجد إحالة واحدة أو إشـــارة إلى لاكان أو دريدا. لكنَّ الجمهور المثقَّف تعرَّف فيه على نفـــسه، ويبدو لي أنّ هذا النجاح قد أسهم في حركة العودة هذه التي نراها إلى الفلسفة الخالصة والصلبة وخصوصا إلى الفلسفة الأخلاقية. إنّه يبدو لي أن حقيقة الفلسفة توجد هنا وهو ما أسمِّيه بالفلسفة المتفلسفة. لا نتفلـــسف لتـــزجية أوقات الفراغ ولا للعب بالمصطلحات نتفلسف لإنقاذ حياتنا وأرواحنا!

العلوم الإنسانية: إذن التفلسف هو بحث عن المعنى؟

أ. **ك–س**. إذا كان الحال كذلك لنقل إنَّني أمارس سياسة تخييب الطَّلب! ما أحاول توضيحه هو أنَّ ما ينبغي أن نُحبَّه ونبحث عنه ليس المعـــنى بل الحقيقة. يبدو لي هذا أساسيا للمادية: كلّ شيء صحيح، لا شـــيء له معنى! أو لِنقُلها بعبارة أخرى: المعنى منتوج دائما وهو نتيجة دائمـــا وتالٍ دائما ونِسبـــي ومؤقّت دائما. وفي النهاية ليس هناك غير الواقـــع، لـــيس هناك غير الكائن، ليس هناك سوى الكلّ. إنَّه أيضا ما أسمِّيه باليأس الذي ما هو سوى الإلحاد مدفوع إلى الآخِر.

العلـــوم الإنسانية: تقول بأنَّه على الفلسفة أن تعود فنّا للعيش كمـــا كانـــت، لكـــن هذا اليأس أليس تصرّفا خالصا من فيلسوف مُحترِف؟

أ. **ك–س**. لا أعتقد. فقط يجب ألاَّ نخلِط بين اليأس بالمعنى الذي آخـــذه به وبين غياب المستقبل! لا نستطيع العيش في الآن: كلّ حياة إنسانية تفترض الفترة، علاقة بماضٍ معيَّن وعلاقة بمستقبل ما. أعتقد من دون شـــكّ أنَّـــنا ننـــزع إلى المبالغة في تثمين المستقبل. تعرفون صيغة باســـكال: "هكـــذا لا نعـــيش أبدا بيد أنَّنا نحلم بالعيش، بحيث أنَّنا مـــستعدّون دائمـــا لأن نكون سعداء، إنَّه لا يمكن تلافي أنَّنا لن نكون

كــذلك أبــدا". إنَّها مصيدة الأمل. لكن ما العمل إذن كي تكون لنا علاقــة بالمستقبل لا تكون علاقة أمل؟ هو أن تكون علاقتنا بالمستقبل علاقــة إرادة. هي العلاقة بالمستقبل المتعلّقة بنا، التي نملك أمرَها، كما كــان يقــول الرواقيون. بينما الأمل هو العلاقة بالمستقبل التي لا نملك أمــرها! لــذلك "ليس هناك أمل بلا خوف ولا خوف بلا أمل" كما يقول سبينوزا. إذن الحكيم لا يأمل: تكفيه المعرفة والعمل!

العلــوم الإنــسانية: لكن ماذا بإمكان الفلسفة أن تقترح على الشباب "المتمرِّد اليائس"، على الذين "يُعانون" بلا هدف وبلا مستقبل؟

أ. **ك-س.** مــا نُــسمِّيه بــــ "يأس الضواحي" (ضواحي المدن الكبرى) هو أن الناس ليسوا إطلاقا في وضع يُمكِّنهم من أن تكون لهم هذه العلاقة النشيطة والإرادية بالمستقبل، لأنَّهم لا يملكون أمر أيّ شيء تقــريبا! أبعد من اليأس بالمعنى الذي أعطيه لهذا المفهوم، أقول أنَّه ليس بوسعهم إلاَّ الأمل: الأمل في ربح اليانصيب، الأمل في سعادة لا يملكون أمرها، الأمل في حدوث شيء ما.. هذا أيضا ما يعدهم به السياسيون. لكــن لا شيء يحدُثُ أبدا إلاَّ بالعمل، والعمل ليس قضية أمل، بل هو قــضية إرادة! إنْ لم نكــن أنــت وأنا مُهمَّشين مثل شباب الضَّواحي هــؤلاء، فذلك لأنَّ مستقبلنا بأيدينا على الأقل في جزء منه. لا يكمنُ الفرقُ في أن لنا أمل أكثر مما لديهم: بل لأنَّنا في حالة رغبة أكثر ممَّا هم فيه! وليس لأنَّ لنا إرادة أكثر مما لهم، ولكن لأن أمر مستقبلنا بأيدينا في جــزء مهمٍّ منه، لأن لنا "قدرة" أكبر كما يقول سبينوزا، لأن المجتمع يتــرك لنا فرصة الوجود أكثر. لذا أتحدَّث عن "يأس منشرح ومسرور كما يتحدَّث نيتشه عن "معرفة منشرحة" ومسرورة. يتعلَّق الأمر بقليل من الأمل وبكثير من الرَّغبة، لكنَّني أكرِّر مرة أخرى أنَّه لا يمكننا الرغبة إلا فيما نملك أمره، ما يفترِض أن شيئا ما يتعلَّق بنا في الواقع! أمَّا البؤس

فهـــو بالـــضبط عندما لا أملك أمر شيء. وبهذا ينتُج عن اليأس مديح للإرادة والعمل: لا شيء للأمل، ينبغي القيام بكلّ شيء! هناك على أية حـــال شـــيء من اليأس في الوضع الإنساني إن عشناه بلا كذب وبلا وهـــم. بداية بسبب الموت الذي تتحطّم على صخرته آمالُنا. ثمّ بفعل هذه الآمال نفسها التي قدرها أن تكون خائبة دائما: إمّا لأنها لم تتحقّق وإمـــا لأنّها تحقّقت. كم سأكون سعيدا لو حُزت هذا العمل أو هذه المـــرأة أو هذا البيت.. وأتألّم بطبيعة الحال إن لم أحزْها. البطالة شقاء، مثل ألاّ يكون للإنسان محبوب أو ألاّ يكون له مسكن. لكن من مازال يعتقد أن العمل أو الزوج أو المسكن أمور كافية لتحقيق السّعادة؟ هذا مـــا هو عظيم عند شوبنهور، يشرح أن هناك لحظتين في الحياة: إما أن نـــرغب فيما ليس عندنا ونتألّم نتيجة هذا النقص الذي نعانيه، وإما أن عـــندنا ما لم نعُدْ نرغب فيه! ويواصل شوبنهاور: "*تتحرّك حياتُنا مثل عقارب الساعة من اليمين إلى اليسار، من الألم إلى السّأم*" لماذا السّأم؟ لأنّـــني في اللحظـــة التي أصل فيها إلى هذه السعادة المأمولة أجدُ غيابَ الـــسعادة في مكـــان حضورها المُرتقب نفسه، وهذا الغياب هو الذي يـــسمِّيه شوبنهاور عن حقّ: السّأم. إنّ ألبرتين(*) حاضرة، ألبرتين غائبة في روايـــة في البحث عن الزمن الضائع لبروست: لّما تكون غائبة يتألّم بـــشكل فظيع، لّما تكون حاضرة يُصابُ بالسّأم. لذلك أيضا لا يمكن للنظر أن يصنع سعادةً إلاّ لضرير..

مـــا ينبغي أن نخرج منه هو فكرة أنّ الرغبة نقص لشيء ما. لن نـــستطيع أن نكون سعداء إلاّ بشرط الوصول إلى الرغبة فيما هو كائن

(*) ألبرتين–Albertine هي إحدى الشخصيات الأساسية في رائعة مارسيل بروست، روايـــة: في البحث عن الزمن الضائع–A la recherche du temps perdu، (المترجم).

وليس الرغبة فيما ينقُصنا. ما أسمِّيه بالرغبة العاملة، الرغبة اليائسة، وهو أيضا ما نسمِّيه بالحب، هو في حقيقته: لا نستطيع أن نأمل إلاَّ فيما هو غـــير موجود، لا نستطيع أن نحبّ -فيما عدا الوهم- إلاَّ ما هو كائن! مـــثلما هو الحال في النسق السوسيوسياسي يتعلَّق الأمر بالأمل القليل والرغبة الأكبر، الأمر نفسه في النسق الأخلاقي أو الوجودي، علينا إذن أن نأمل قليلا ونحبَّ كثيرا.

تتكـــثّف فلـــسفتي كلُّها هنا، في هذا النقد للأمل، في هذا المديح للإرادة والحب.

حاوره: جون-فرانسوا دورتييه

(العلوم الإنسانية، عدد 3، فيفري 1991).

العودة إلى فلسفة الأخلاق

حوار مع: مونيك كانتو-سبربر(*)

الموضوعات التقليدية لفلسفة الأخلاق هي موضوعات الخير والشرّ والعدالة والسعادة... ماهي الأدوات الفكرية التي تقترحها إزاء قضايا الأخلاقيات المعاصرة؟

العلوم الإنسانية: كيف نؤطّر الفلسفة الأخلاقية ضمن مجال التفكير الفلسفي؟

م. ك-س. يمكن إعطاؤها تحديدا مفاهيميا: هي فلسفة تتحدث عن الخير والعدالة والشجاعة والسعادة الخ. لكنّها أيضا الإرث المتراكم منذ ألفي سنة من التفكير حول ما كان الإغريق يسمّونه بفلسفة الأخلاق-l'éthique.

القضية المركزية في هذا التفكير هي الفعل الإنساني: ما هي الشروط التي يكون هذا الفعل حسنا وِفقها؟ إنّها فلسفة عملية بالمعنى الواسع تُعنى بالحياة الإنسانية باعتبارها مُتتاليات من الأفعال المتّجهة نحو أهداف. فلسفة الأخلاق ليست علما دقيقا كما لاحظ أرسطو من قبل، لكنّها تأمُّل يتغذّى من التجارب والتقاليد ومن كثير من المعارف الأخرى، تبدأ بالأدب وتنتهي بالدين.

(*) فيلسوفة. مديرة أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS، أشرفت على قاموس الأخلاق- Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Puf, 1996.

العلوم الإنسانية: هل هدف فلسفة الأخلاق هو صياغة مبادئ للفعـــل تكونُ كونيةً وتنطبق على فاعل أخلاقي تجريدي من ثقافتها وعصرها؟

م. ك–س. ليس هناك إجماع عند الفلاسفة في هذا الموضوع. فكرة أنَّــه تــوجد نواة لإكراهات/اشتراطات أخلاقية كونية، فكرة تنتمي إلى التقالــيد الكانطية التي لا تمثّل إلاّ فترة من الفكر الأخلاقي. الفلسفة القديمة في مجمــوعها وكــثير من التيارات المعاصرة تُعارِض هذه الفكرة لأسباب مخــتلفة. البعض يعتقدون بأن المفاهيم الأخلاقية مُحدَّدة داخل الثقافة وأن الإكــراهات ليــست وليدة المنطق العملي مباشرة، لكنَّها تأتي من محيط اجتماعــي وثقــافي. لكنَّ ذلك لا ينــزع عنها طابعها الأمري/الإلزامي داخل المجموعة المعنية. ينتقد فلاسفةٌ آخرون الكونيةَ الكانطيةَ لتجاهلها إلى أي مــدى تتعلّق هذه الإكراهات الأخلاقية بالقدرات النفسية الإنسانية. يــتعلّق الأمــر عندهم بفهم ما يعنيه هذا النــزوع الكوني لدى الناس إلى المعــيارية. هكــذا شهدنا في السنوات الأخيرة ظهورَ أعمال جيِّدة حول العلاقـــات بين فلسفة الأخلاق وفلسفة العقل الإنساني، حول فلسفة علم النفس، حول العلاقة بين التمثيلات الأخلاقية وإكراهاتها.

العلوم الإنسانية: شهدت فلسفة الأخلاق انحسارا لعشريات كثيرة، ونــراها الآن تعاود الظهور منذ سنوات، كما نرى معاودة الاهتمام بها في الجامعة. هل لهذا علاقة بطلبات الأخلاقيات المهنية التي تظهر في المجتمع؟

م. ك–س. نلمس من المجتمع طلبا لتقنين الممارسات. يبدو ذلك جلــيا في مجـــالات علوم الحياة والصحة وفي قطاعات أخرى كالبيئة والمحــيط والإعلام والعلاقات مع عالم الحيوان. يُهتمُّ في عالم الأعمال كــثيرا بهذه القضايا. فرنسا غير متقدِّمة كثيرا في هذا المجال. أخلاقيات الطـــب وأخلاقيات الأعمال تُدرَّسان في البلدان الأنجلوسكسونية منذ

ثلاثـــين إلى أربعـــين ســـنة، في ألمانيا أيضا حيث هي أحد اهتمامات اللاهوتيين.

الآن أيـــضا، لا يهـــتمّ بها الفلاسفة حقيقة. هناك نوع من نقاء التخصُّص الفلسفي المُمارَس بشكل مُبهم يجعل الفلاسفة لا يتزوَّدون – إلاَّ في حالات استثنائية– بالأدوات الضرورية للإجابة عن هذه الأسئلة. لمَّـــا كان يجب في أخلاقيات الطبّ تناول قضية توزيع المصادر النادرة (مثلا تحديد معايير الاستفادة من آلات تصفية الدّم) فإنَّه ينبغي امتلاك أدوات الـــتفكير مثل نظرية الاختيار العقلاني ونظرية القرارات المتخَذة بالإكـــراه ومعرفة الأعمال المُنجزَة عن "نوعية المعيشة". وإلاَّ فإنَّه ليس للفيلسوف من حلٍّ سوى الإجابة بطريقة إيديولوجية.

العلوم الإنسانية: لكن هل تعتقدين أنَّ هناك فيما وراء هذه القضيَّة، قضيَّة وضع قواعد للنشاطات المِهنية، طلبا حقيقيا لتفكير أخلاقي؟

م. ك–س. أنـــا متشائمة شيئا ما في هذه النقطة. لا أشكّ في أن هناك طلـــبا لوضـــع قواعد الممارسات وتقنين العلاقات الاجتماعية لكنَّني أخشى أيـــضا مـــن ألا يكون ذاك سوى طلب لإضفاء أخلاقية وليس طلب فلسفة أخلاقية. لا يتعلَّق الأمر بالنسبة للفلاسفة بالإجابة عن هذا. لا معنى للقضايا عـــندهم إلاَّ إذا أُخذت بطريقة نقدية، مع توفير وسائل إعلام وأدوات تحليل وأمثلة ملموسة. لا يمكنهم الاكتفاء بقول "إفعلوا هكذا، عيشوا هكذا".

العلوم الإنسانية: هل يمكن القول إنَّه توجد في فرنسا مُقاربتان كـــبيرتان للقـــضايا الأخلاقية، واحدة تتَّجه نحو مطابقة أفعالنا لمعايير وقِيم، والأخرى نحو تقييم للنتائج العملية لأفعالنا؟

م. **ك–س**. هذا بالضبط أحد النقاشات الكبرى للفلسفة المعاصرة. "العواقبية–conséquentialisme" (من العواقب، ج عاقبة، أو نتيجة– المترجم) تؤكّد أنَّ الفعل الأخلاقي هو الذي يأخذ بعين الاعتبار عواقب

أعمالـــنا، ســـواء أتعلّق الأمر بالفاعل أم بالأشخاص الآخرين المعنيين. لأجـــل هذا الفعل، قد يجد الفاعل نفسَه مسوقا لارتكاب أفعال مُضادَّة للمعايير. الأطروحة الأخرى، ترى أنَّه علينا الالتزامُ باحترام المعايير التي هي صالحة دائما وخالدة وذلك مهما كانت النتائج المُنتظرة.

إنَّه حرج حقيقي، فرغم كلّ محاولات الصُّلح بقي هذا الاختلاف موضـــوعا للنــــــزاع بـــين التيارات الفلسفية. لا تصادف "العواقبية" باعتبارها طريقة في رؤية الأشياء نجاحا عند الفلاسفة الفرنسيين، بينما تلقـــى نجاحـــا كبيرا عند المفكّرين الأمريكيين والألمان.. يعني ذلك أن الجمـــيع يستعملونها من أجل العيش: يجهل الفرنسيون مفهوم العواقبية لكـــنَّهم يمارســـون كلَّ يوم فلسفة أخلاق المسؤولية. الفلاسفة الذين يرفضون هذه المقاربة هم كانطيون أحيانا ويدافعون عن وجود مبادئ مُطلَقـــة، لكـــن لا أحد بإمكانه أن يُدعِّم أخلاقيةَ إرسال ولو شخص واحـــد للمـــوت لتجـــنُب خرق قاعدة كمنع الكذب مثلا. إذن حتى الكانطـــيون عليهم أحيانا تبنِّي محاججة "عواقبية"، ومن مهام الفلسفة الحالية إيجاد طريق مرور بين هاتين المقاربتين المتعارضتين بوضوح.

أنتظـــر الكـــثير من الفلاسفة الفرنسيين لأنَّهم يملكون ثقافة تاريخية لا توجد أحيانا عند الفلاسفة الأنجلوسكسونيين. الفلسفة الفرنسية اليوم مُنفتحة علـــى مـــا يجري القيام به في بلدان أخرى، خصوصا في انجلترا والولايات المـــتحدة. هـــذا أمر جيد كثيرا، ذلك لأن فلسفة الأخلاق الأنجلوسكسونية بقيت متمركزة حول المسائل الأكثر أساسية للتخصُّص، مثل السعادة ومعنى الحـــياة والفـــضيلة والإرادة، في فتـــرة هَجَرَ فيها الفلاسفة الفرنسيون هذه المسائل. علينا نحن الآن أن نعطيها ثانية العمقَ التاريخي الذي قد ينقُصُها.

حاورها نقولا جورنيه

(العلوم الإنسانية، عدد 69، فيفري 1997).

الفَصَــلُ الخَــامِسُ

فلسفة العلوم

العلم ورهاناتُه

جون–فرانسوا دورتييه

باشلار: من المعنى المُشترَك إلى التفكير العلمي، عن تكون العقل العلمي

جاك لوكومت

كارل بوبر: العلم والمنطق النقدي

جاك لوكومت

بول فويوراباند: نظرية فوضوية للعلم

جاك لوكومت

من نموذج إلى آخر: عن بنية الثورات العلمية (توماس س. كوهن)

زورا بيتراسكي

العلم ورهاناته(*)

جون فرانسوا دورتييه(**)

"مارســـتُ العِلم طيلة حياتي كلّها وأنا أعرف تماما ما هو. لكنّني غـــير قـــادر على الإجابة عن سؤال "ما هو العِلم؟". هكذا كان يقول الفيزيائـــي ريتـــشارد فرايدمان الفائز بجائزة نوبل للفيزياء سنة 1966. ولغـــياب مقتـــرحات تعريفية بسيطة يحاول الإبيستمولوجيون تعريف مناهج العلماء ووصف ممارساتهم الحقيقية.

لا يوفّر العلم إطلاقا لمن مارسه قليلا تلك الصورة لعالم حضاري قوامه النّظريات المُحقّقة والحقائق النهائية والدّلائل القطعية. يظهر أحيانا كثيرة في شكل حبكة من المعطيات المبعثرة والفرضيات المؤسَّسة أو غير المؤسَّسة ونظريات محلية بلا وحدة.

التعريف المستحيل

تـــصفّحوا كـــتب الإبيـــستمولوجيا(1) واقرأوا رسائل المنهجية وغوصوا في المعاجم... ستجدون بصعوبة تعريفا واضحا ودقيقا للعلم. يمكـــن أن تكـــون هذه الحقيقة مُفاجئة، ذلك أنّه إذا كان هناك مجال فكـــري يحِـــقُّ لنا فيه انتظار تعريف دقيق وصارم فهو هذا! تفسِّر هذه

(*) مجلة العلوم الإنسانية، عدد 11، نوفمبر 1991.

(**) رئيس تحرير مجلّة العلوم الإنسانية.

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

المفارقـــةَ أسبابٌ عدَّة: أولا، الفكر العلمي هو جزء من هذه الوحدات التي يسهُلُ التعرُّفُ عليها لكن يصعبُ تعريفُها كالموسيقى والمرض.

ثمّ إن تحديـــد معايير العلم يعود إلى اقتراحِ نموذجٍ وتسطيرِ حدودٍ بـــين ما هو علمي وما هو غير علمي. هل يجب إدراج التحليل النفسي في خانـــة العلوم؟ هل هي عِلميةٌ النظريةُ الباعثةُ على الشكّ، التي تلقى معارضـــةً واحتجاجا مثل علم اجتماع البيولوجيا (السوسيوبيولوجيا- sociobiologie)؟ وحـــدهم منظِّـــرو الإبيستمولوجيا المسمَّاة معيارية يتـــصدّون للتمـــرين الصَّعبِ، المتمثّلِ في وضع الحدود بين النشاطات العلمية والنشاطات الفكرية الأخرى.

أخـــيرا ليس أكيدا وجودُ خطوط مشتركة بين تخصُّصات مختلفة كـــثيرا كالفيزياء النظرية والتاريخ والأنتروبولوجيا والبيولوجيا الجزيئية (الذريـــة) وفيـــزياء الأعمـــاق. هل ينبغي أن يوجد عِلم أو أن توجد علوم؟

ســـتكون مـــسائل التحديد هذه أكاديميةً في النهاية بقدر كاف، وبيزنطية إن لم تتبلور خلفها رهانات حقيقية للمجتمع: كيف نميِّز عِلما حقيقيا عن عِلم زائف يتدثَّر بخطاب عالمٍ؟ ألا يوجد في كلّ علم شيءٌ من اللاعلمية؟ هل يملك العلماءُ الحقيقةَ؟

يتـــناول التقلـــيدُ الإبيـــستمولوجيُ النشاطَ العلميَ بوجهتي نظر مختلفتين. تهتمّ نـــزعةٌ مسمَّاةٌ "عقلية" يُمثّلها المحترم كارل بوبر أكثر من غيره، بحصر النواة الصّلبة للنشاط العِلمي لفصله عن الخطابات المجاورة: الإيديولوجـــيا والفلسفة والعلم الزائف... أما النـــزعة الأخرى وهي نـــــزعة علم الاجتماع وتاريخ العلوم فتقترح قراءةً أخرى مختلفةً تماما يُكشَف فيها عن جزء غير قابل للاختزال من التاريخانية والإيديولوجيا والمسلَّمات غير المُبيَّنة ضمن المدوَّنة العلمية.

القطب الفلسفي والعقلي

يساند التيار العقلي بمعنى واسع رؤيةً للعلم تستند إلى أربعة مبادئ:

- **صرامة الإجراء:** إذا كان البحث يعرف صِيغا مختلفة فإن عليها جميعا أن تحترم المعايير الدنيا للصرامة (الوضوح المنطقي الداخلي والتوافق بين النظرية والمعطيات). وحده الشخصُ المتحرِّش مثل بول فويوراباند-Feyeranbend يجرؤ على التأكيد بـ "إن كلَّ شيء مسموح به" في مجال المنهج. (انظر المقالة المخصَّصة له فيما يلي).
- **الموضوعية والكونية:** الخطاب العلمي موضوعي. صيغة إينشتاين: $E = mc^2$ معروفة في طوكيو كما في واشنطن. معروفة من البوذي كما هي معروفة من المسيحي. لا تتعلَّق الصيغةُ بالمعتقدات أو بالآراء. لكن قد يُقال ألا يبرهنُ وجودُ تيارات فكرية مختلفة في الفيزياء وعلى الخصوص في العلوم الإنسانية على أن الكونيةَ والموضوعيةَ عبارةٌ عن وهم؟ يجيب العقلانيون على ذلك بالقول بأنَّه توجد في كلِّ علم نواة صلبة تفلت من نقاشات المدرسة: كقياس الحراك الاجتماعي في علم الاجتماع، دراسة العلاقات بين الإنتاجية والعمل في الاقتصاد مثلا، وأيضا تحديد تواريخ أصول المجرات. الباقي كلّه ليس سوى تخمين وافتراضات ونظريات تنتظر التحقّق منها.
- **التطور ومراكمة المعرفة:** تنضاف المعلومات إلى المعلومات، وتاريخ العلوم في تطور دائم. الكيمياء الحديثة تتجاوز كيمياء لافوازييه-Lavoisier. تعرف علوم العقل منذ عشرين سنة قفزة إلى الأمام في المعلومات لا يمكن تجاهلها، وذلك بفضل تقنيات الاستكشاف.

- **التجـــريح والتحقُّق**، مبدءان مؤسِّسان: يُحدِّد كلّ علم جديرٍ بهذا الإســـم إجراءات لمراقبة خطابه ومراجعة نقدية ومواجهة للحقائق. باختصار: إنَّه يزعُم تأسيس نتائجه والبرهنة عليها. (انظر المقالة عن كارل بوبر فيما يلي).

هذه العقلانية هي صورة من الفلسفة الضمنية للعلماء. إن صادفنا رجـــال عِلـــم ينجذبون بصفارات اللاعقلانية (انظر الإطار فيما يلي) فذلك لا يتمُّ إطلاقا في ممارسة تخصّصاتهم نفسها كما يتحقَّق من ذلك الفيزيائيُ الفلكيُ إيفري شاتزمان-Evry Schatzman.

تاريخ العلوم وسوسيولوجيتها

"الـــذين يشيدون بتحليل عقلاني للعلم يتخاصمون مع الذين يدعّمون تحليلا تاريخيا مستندا إلى علم الاجتماع وعلم النفس"(1).

وماذا لو كان العلمُ ثقافةً كالأخريات؟ وماذا لو كانت تختفي وراء إرادة الصرامة وهمِّ الموضوعية التي يتحلّى بهما العلماءُ مُسلّمات لا يمكـــنُ توضيحُها، أو عقائد أو إيديولوجيات؟ أو حساباتٌ تقريبيةٌ مبنيةٌ على الصّدفة أو ممنوعات؟ وماذا لو كانت جماعةُ العلماء جماعةً إنـــسانيةً كالأخـــريات لهـــا شهواتها ورغباتها وعقائدها ومبادؤها السلطوية وعدم قدرتها على التمييز؟ يصف لنا التاريخُ وعلمُ النفس أعمـــالا إنـــسانية تكـــافح ضـــدَّ التاريخ والإكراهات الاجتماعية والعقليات.

مثال: أحد أكثر مجالات التاريخ خصبا يتعلّق بتطوّر المصطلحات المهيمـــنة. نجـــد عند توماس س. كوهن-Kuhn (انظر فيما يلي المقالة

---

(1) L. Laudan, *La Dynamique de la science*, Mardaga, 1987.

بعـــنوان: مـــن نمـــوذج إلى آخر) وإيمر لاكاتوس- akatos وجيرالد هولـــتون-Holton وكـــذلك في التقاليد الفرنسية (اسكندر كويري-Koyré وغاســتون باشلار وجورج كانغيلهام-Canguilhem وجون كافايـــاس-Cavaillès وميـــشال فوكو وفرانسوا جاكوب وغيرهم)، الفكـــرة التالية: كلُّ فترة محكومةٌ بصيغة نظرية تنظِّم التخصُّصَ وتقودُ الأبحـــاثَ. تُـــسمَّى هـــذه الـــصيغة بالنموذج-*paradigme* حسب ت. كـــوهن بالإيبستمي-*épistémé* حسب م. فوكو وببرنامج البحث-*programme de recherche* حـــسب إ. لاكاتوس و(موضوعة؟؟)-*thémata* حسب ج. هولتون. يُوضِّح كتاب: من علم إلى آخر[1] وهو مـــن تألـــيف جماعي أشرفت عليه ايزابيل ستانجرس-Stengers وهي فيلـــسوفة ومـــؤرِّخة علـــوم مـــن الجـــيل الجديد كيف تهاجرُ بعض المـــصطلحات. هكـــذا مرَّت مصطلحات انتقاء-sélection/تنافس-concurrence في القـــرن الـــ 19 من البيولوجيا إلى الاقتصاد، وحُوِّل نمـــوذج الحساب/paradigme de calcul من الإعلام الآلي إلى علوم العقل، الخ.

يغـــدو العلمُ من هذا المنظور مدينا لمنطق تاريخي. لا يؤثِّر هذا في وضـــعية العقلانـــيين ولا يـــصدُر حكما على العلم، إنَّما تعطي عـــن نفـــسها صورة أقلَّ نعومة وأقلَّ صفاء وأقل كونية. لا يشهد علـــم الاجـــتماع أو تـــاريخ العلـــوم ضـــدَّ العلم بل يدعوان إلى تجـــاوزه الـــدّائم: تلك هي ديناميكية العلوم حسب لاري لودان-Laudan[2].

(1) I. Stengers (dir.) *D'une science à une autre*, Seuil, 1987.

(2) سبقت الإشارة إليه.

المنطق التنظيمي للعلوم

بعد التساؤلات الفلسفية عن الطبيعة ومنطقها الداخلي تأتي إذن الأسئلة الأكثر اعتيادية حول نظامها وإدماجها الاجتماعي. فالعلم، حسب سيلفان أورو-Auroux وهو فيلسوف علوم ومؤرّخ لسانيات، هو: "نسق يتشكل من ثلاث مكوِّنات:

- **نظرية**: مصطلحات، بروتوكولات تجريبية، الخ.
- **سوسيولوجية**: هيئات، تسيير فترة الخدمة، تنظيم التخصّصات، الخ.
- **عملية**: فوائد المعراف، البيداغوجيا، الوطنية، التطوّر الاقتصادي والتكنولوجي، الخ."[1].

من الوسائل التي يمكن أن نفهم بها تاريخ العلوم (أي الحركة في مجال العلوم) دراسة العلاقات بين هذه المكوِّنات الثلاث بواسطة عناصرها. إذن تنضاف القضايا النظرية إلى مسائل تنظيم العلم.

العلم في واقع الأمر لا يتلخَّص في نظريات ومعطيات وتجارب. إنَّه محمول من أفراد وهيئات. تسيير فترات الخدمة والاعتمادات المرصودة وصراعات التأثير بين التخصّصات ومنطق التنظيم، كلُّها أمور لها وزنها في التطوُّر العلمي.

الظاهرة الأكثر كثافة في تنظيم البحث هي بلا منازع انفجاره من حيث التخصّصات والكمّ. تُرجِم تقسيم العمل الفِكري إلى تخصُّصات دقيقة للمعارف: ففي الكيمياء مثلا، لا يكون الإنسان كيميائيا، بل متخصِّصا في إحدى شُعبها (احتراق المواد غير المتجانسة مثلا). هناك

---

(1) SAuroux, "Quatre lois ou généralités explicatives. Apropos du développement du comparatisme en Europe" :في Sprachthéorie und Theorie des Sprachwissenschaft.

آلاف المــؤرِّخين في العـــالم، لكن لا يوجد عمليا أيُّ كرسي لتاريخ الحـــضارات، إنَّه أمر عادي أن يمكن التحقّق من أنَّه ليس بإمكان أيِّ عالم علـــى الإطلاق أن يتفوَّق في مجموع مجالات تخصّصه. المعلومات تتراكم لكنَّ المستخلصات نادرة. مازالت صورة إبينال-(*) image d'Epinal التي تُمـــثِّل العلم الذي يتطور بطريقة بطيئة ومتواصلة، يقدِّم فيها كلٌّ فرد إسهامه ويضع لبِنَتَه، مقبولة من قسم كبير من العلماء. والحال أنّ وضع حجرة فوق حجرة بلا مخطَّط للمجموع ولا معمار ينتهي إلى إحداث ركام وليس إلى إقامة بناء.

يبدو عبور التخصّصات أو تعدُّدها-interdisciplinarité (موضة الـــيوم). أداة لــــسدّ النّقص في الفكر العلمي "الذي شوَّهه التخصُّص" (إدغار مورين). مع ذلك يستحقّ المطلب العادلُ لفكرٍ عام أن يتساءل عن سداد رأي عبور التخصُّصات أو تعدّدها وانسداداتها.

يُبـــيِّن تحقيق حول التجديد في العلوم الاجتماعية -مُدعَّم بأمثلة- قام به أستاذان في العلوم السياسية، أنَّ معظمَ التجديدات النظرية تحدُث في الهـــوامش الهجينة التي تلتقي فيها التخصُّصات. يرفضان مبدأ "تعدُّد تخصّـــصات لكلّ شيء". هناك مثال ضمن ألف مثال، هو مثال اللقاء الحديث بين البيولوجيا والأنتروبولوجيا الذي فتح مجالا خِصبا للاكتشافات المـــتعلِّقة بأصول الجماعات البشرية، ملاحظة الطبائع الدموية أو المسافة الجينـــية بـــين الشعوب تسمح باكتشاف علاقات القرابة بينها: "يمكن للـــيحمور وعامل البندرة(**) والسماق-prophyrine أن تُقدِّم شهادة

(*) نـــوع مـــن الرســـوم الشعبية ذات أسلوب بسيط وساذج كان يوزِّعها الباعة المتجوِّلون طُبِع كثير منها في إبينال (وهي بلدة فرنسية) في القرن الـــ 19. (المترجم.).

(**)من البندورة، الطماطم.

قـــيِّمة أمـــام لجنة المؤرِّخين وعلماء الآثار والجغرافيين حول الخمير أو الفيكينغ أو الإينو وهنود أمريكا"[1].

تبقـــى الإرادةُ الأســـطورية في تأســـيس معـــرفة موحَّدة تسمو بالتخصّـــصات وتُدمج المعارف المتخصِّصة في معرفة عامَّة. يأخذ هذا الطمـــوح في العلـــوم المسمَّاة دقيقة شكلَ فلسفة جديدة للطبيعة. أما بالنـــسبة للعلوم الإنسانية فإنَّ مشروعها البدئي: توفيرٌ نظرة عامَّة عن الإنسان وقدره يبحث لنفسه اليوم عن ممثلين، لكن بلا جدوى.

لمَّا يسحر العِلم العالَم مرة أخرى

"هناك أشياء كثيرة في الأرض وفي السماوات لا يمكن لكلّ الفلسفة أن تحلم بها" (شكسبير).

أسمـــى عالم الاجتماع ماكس ويبر ظهور الفكر العلمي والعقلاني في الغرب بـــ "خيبة أمل العالم". تشكَّلت العلوم الكلاسيكية ضدّ الدين والأســـاطير والعقائـــد الباطنـــية. أخذت مكانَ عالَم تملأه الأرواح والقـــوى الغيبية والقدرات السحرية، طبيعة أُزيلت عنها روحانيتها تحكُمُها قوانين واضحة بفكر عقلاني.

أنـــــزل الفكرُ العلميُ في الوقت نفسه الإنسانَ من مكانته في مركز الكـــون. هجرت الأرضُ مع ثورة كوبرنيقوس مركز العالَم لتغدو كوكـــبا ضمن كواكب أخرى. أما ثورة داروين فقد وضعت النوع الإنساني بكلّ تواضُع في مكانه باعتباره فرعا ضمن فروع أخرى من تنوع الأنواع الحيوانية.

---

(1) M. Dogan et R. Pahre, *L'innovationdans les sciencessociales, La marginalité créatrice*, Puf, 1991.

لكـــن هـــا هـــي ذي تظهر منذ سنوات في قلب الصرح العلمي نفسه تساؤلاتٌ تُضعف البناءَ العقلي الجميلَ الذي صهره العلمُ الكلاسيكي.

مبدأ الإنساني-anthropique

تشكيل الأبنية المفاهيمية/المصطلحية لسيناريوهات ميلاد العالَم تُبيِّن أنَّ العـــالَم الحالي مستبعَد كثيرا. يكفي تغيير بعض معايير الظروف البدئية بطريقة متناهية الصِّغر ويتشظَّى العالَم أو ينفجر. أثارت هذه الحجَّة الكونيين من الاضطراب وأدَّت إلى القول بـــ "مبدإ الإنساني" ومفــــاده أن كــــل شيء يجري كما لو أنَّ العالَم الحالي قد شُيِّد وفق وجود الإنسان الواعي...

توصَّل الإنسانُ الذي كان مع الفيزياء التقليدية يجد نفسَه محصورا في هـــامش عالم غريب عنه، يتجاوزه وهو ثانوي فيه وزائل وُجِد هنا صُدفة، إلى بناء "تحالُف جديد" مع الطبيعة[1].

إزالة الصّفة المادية عن الواقع

تجـــد الفزياء الكميةُ نفسها اليوم في مواجهة جزيئات أساسية ذات تصرُّفات غريبة: إنها تبدو في شكل رُزم من الموجات لا يمكن تحديد أمكنـــتها تنعم بهبة التواجد في كلِّ مكان. فجأة تفلت الصفة المادية من الفيزيائي في المستوي اللامتناهي الصِّغر[2].

سرُّ التعقيد

ينـــزع الكون نحو التعقيد من الذرّات إلى الجزيئات من الجزيئات إلى الأجهزة الحية، من الكائنات وحيدة الخلية إلى العقل الإنساني (وهو

(1) I. Prigogine et I. Stengers, La Nouvelle alliance, Gallimard, 1979.

(2) S. Ortoli et J.-P. Pharabod, Le Critique des cantiques, LGF, 1987.

قمّـــة التعقيد في نسق الطبيعة). تبدو الطبيعةُ سائرةً وِفق نظام يتوسّع نحـــو مـــزيد من التعقيد. التنظيم الذاتي هو تحدٍّ كبير للفكر العلمي المعاصِر.

انطلاقا من هذه الأسئلة الكبرى نريد اليوم عددا من العلماء يحاولون إقامة جسور بين العلم والفلسفة والدين. يذهب هنري أتلان-Atlan وهـــو أحـــد مُنظِّري التنظيم الذاتي إلى البحث عن اتحاد جديد بين المـــنطق العِلمي والفِكر الأسطوري، ويتحدَّث بعض الفيزيائيين مثل ستيفت هاوكينس-Hawkins أو ترينه كسيوان تيوان-Xuan Thuan في كتبهم التبسيطية عن وجود الله...

هـــل يمكن أن تُعالَج هذه القضايا في إطار العلم الكلاسيكي أم هل تتطلّب نماذج جديدة؟ قادت الكونياتُ الحديثةُ وعلم الذرّات العلماء إلى إبداء فرضيات عن طبيعة الواقع وعن أصول الكون التي هي غير قابلة للتأكد حقا. نلمس هنا حدود العِلم(1). يُغذّون في الواقع عددا مـــن الأفكار حول مكانة الإنسان في الكون. أين ينتهي العلمُ وأين يبدأ التفكيرُ الفلسفيُ في فرضيات بعض العلماء؟

إذا كانت الطبيعة تدعو إلى العودة إلى نظرة مندهشة، إذا كان يبدو أنّ العلمَ المعاصر "يسحر من جديد" العالَم فينبغي ألاّ نتنازل عن أداة العقل كما تقول لنا الفيلسوفةُ الشابّةُ دومينيك تيري-فورناسياري-Térré-Fornacciari، وأن نميِّـــز بـــين النتائج العلمية والتعميمات الفلسفية التي تُلصق بها(2).

---

(1) R. Morris, Aux confins de la science, Archipel, 1991.

(2) D. Terré-Fornacciari, Les Sirènes de l'irrationnel, quand la science touche la mystique, Albin Michel, 1991.

باشلار: من المعنى المشترَك
إلى التفكير العِلمي
عن كتاب غاستون باشلار:
تكوين العقل العِلمي(*)

جاك لوكومت(**)

في كـــتابه الكبير يُحلّل غاستون باشلار (1884-1962) خصائص الـــتفكير العقـــلاني العلمـــي، وأكثر أيضا العقبات الذهنية التي تعرقل ظهورَه. بهذا يقيم تمييزا واضحا بين المعنى المشترَك والتفكير العلمي.

الـــتفكير العقلاني العلمي ليس مسارا تلقائيا لدى الكائن البشري. لا يمكـــن التفكير عقلانيا علميا إلاَّ بعد تجاوز بعض العقبات الإبيستمولوجية، بعـــد إعادة النَّظر في بعض البديهيات الخاطئة، والتفكير غير السوي.. الخ. تلك هي الأطروحة المركزية لكتاب: تكوين العقل العِلمي.

العقبات الإبيستمولوجية

العقـــبة الإبيستمولوجية الأولى هي "التجربة الأولية" أي التجربة

(*) تقـــديم كتاب غاستون باشلار: تكوين العقل العِلمي- La Formation de l'esprit scientifique, Vrin, 1938، الصادر في العدد رقم 48 من مجلة العلوم الإنسانية لشهرمارس 1985.

(**) صحافي علمي.

التي لم يُصاحبها حسّ نقدي وتساؤلي. الانطباعات والأحاسيس المُتولدة عـــن حواسنا وتجاربنا اليومية هي كوابح لفهمٍ حقيقيٍ للعالَم. للتمثيل لكلامــــه يأخـــذ باشلار مثال الكهرباء. كان الناس يتدافعون في القرن الــــ 18 إلى الـــتجارب المُسلية التي كان جمهور الطبقات الراقية يُقبل علـــيها ويقـــشعرّ بتأثير الصَّدمات الكهربائية، بينما *"كان ينبغي انتظار العلـــم (المُمـــلّ)، علِم كولومب-[*]Coulomb، لاكتشاف القوانين العلمية الأولى للكهرباء"*. في حالة، هناك إدراك فوري لظاهرة، لكن بلا فهـــم، في الحالـــة الثانية يتبلور مسار حقيقي للتفسير ناتجٌ عن جُهدٍ في التجـــريد. النتيجة التي يستخلصها باشلار هي: *"التجارب الأكثر حيوية والأكثـــر صُوَرا هي مراكزٌ لاهتمام خاطئ"*. هناك عقبة أخرى هي عقبة المعارف العامَّة التي تعرقل ازدهار مصطلحات دقيقة. فمثلا جُمعت تحت مـــصطلح coagulation-تجمُّد أشياءٌ أكثر تنوعا من تخثُّر/تجمُّد الدم-coagulation du sang أو تـــصلُّب المعادن المنصهرة أو تجمُّد الماء. بل ذهب أحدهم في كتاب بعنوان: *أصول العالَم والأرض على الخصوص-l'origine du monde et la terre en particulier* إلى أن *"الحيوانات جاءت من مادَّة سائلة أصبحت صلبة بفعل نوع من التجمُّد"*.

محاولـــة قريبة من هذا تتمثل في استعمال التماثلات والتشبيهات. الإســـفنجة مـــثلا نموذج اعتيادي عُمِّم بتعسُّف، بتفسيرها لكل شيء انتهت إلى عدم تفسير أيّ شيء. يجزم ريومير-Réaumur[**] بأنّه يمكن ضغط الهواء بصورة معتبرة لأنَّه يشبه الإسفنجة.

(*) فيزيائي فرنسي (1736-1806). له أبحاث في الكهرباء وقوانينه، أُطلِق اسمهُ "كولمب" على إحدى وحدات القياس الكمي للطاقة الكهربائية. المترجم).

(**)رونـــيه انطوان فرشولت دو ريومير- René Antoine FERCHAULT de REAUMUR فيزيائي فرنسي 1683/1757.

وصـــرَّح عـــالِم آخر بأنَّ الأرض عبارة عن إسفنجة وهي مهد العوامل الأخرى بينما اعتبر أحد المُولّدين (أي طبيب توليد) بأن "*الدم هو إسفنجة مُشبعة بالنار*". وعند آخرين، الحديد إسفنجة تتضمَّن سائلا مغناطيسيا.

مسار أصيل

وُلد غاستون باشلار في شهر جوان من سنة 1884 في بلدة بار-سير-أوب/Bar-sur-aube الفرنـــسية. لم يعرِف إطلاقا المسار التقليدي للجامعـــيين، فـــبعدما كان مراقبا في إحدى الإعداديات اشتغل في مصالح البريد فترة. تابع سنة 1912 في سنّ الـــ 28 دراسات جامعية في كلية العلوم. عمل بعد الحرب مُدرِّسا للفيزياء والكيمياء مدة اثنتي عشرة سنة في بلدته. أصبح سجلُّه الجامعي ثريا ابتداء من سنة 1920 ، وفي ســـنة 1922 أصـــبح مـــبرّزا في الفلسفة. تحصَّل على شهادة الدكتوراه سنة 1927 وكان سنُّه حينها ثلاثة وأربعين عاما، ثمَّ أصبح أستاذا في جامعة ديجون ثم في السوربون حتى سنة 1954. توفي سنة 1962.

مؤلَّفاته الأساسية:

-Le Nouvel Esprit scientifique, 1934 الـــروح العلمـــية الجديدة.

-La Formation de l'esprit scientifique, 1938 تشكُّل العقل العلمي.

-La Psychanalyse du feu 1938 التحليل النفسي للنار.

-Le rationnalisme appliquée, 1949 العقلانية التطبيقية.

تتـــشكَّل المقاربة العلمية إذن في قطيعة جذرية مع صيغنا التقليدية للتفكير والتعبير. "الرأي -يواصل باشلار مُسدِّدا ضرباته- يُفكِّر بصورة ســيِّئة، بــل لا يفكِّر إطلاقا، إنَّه يترجم حاجاته إلى معارف (...) لا نستطيع أن نؤسِّس شيئا استنادا إلى الرأي، ينبغي تحطيمه أولا، إنَّه أول عائق ينبغي تجاوزه". يرفض باشلار إذن أولئك الذين يتخذون إدراكنا الفوري أداةً للمعرفة. إن القدرة على صياغة تساؤلات سديدة وصائبة هي علامة للعقل العلمي الحقيقي: "كلُّ معرفة زوجة لسؤال. لو لم يكن هناك تــساؤل لمـــا أَمكن أن توجدَ المعرفةُ العلمية. لا شيء يأتي هكذا من تلقاء ذاتـــه. لا شيء يُعطى. كلُّ شيء يُبنى ويُشكَّل". يقترح باشلار وبغرض بيداغوجـــي التمييزَ بين ثلاثة مراحل كبرى في تاريخ الفكر العلمي مع الإشارة إلى أنَّ الأمر لا يتعلَّق هنا إلاَّ بـــ "*بطاقات تاريخية عامَّة*":

"**الوضعية قبل العِلمية**" وتمتدّ من العصور القديمة إلى القرن الثامن عشر.

"**الوضعية العلمِية**" التي كانت قيد التكوين في نهاية القرن الـــ 18 لكنَّها تظهر خصوصا في القرن الـــ 19 وبداية القرن الـــ 20.

"**العقل العلمي الجديد**" الذي بدأ بالتدقيق سنة 1905 لَّما جاءت نظريةُ النسبية لتقَلب نظرتنا للعالَم.

في المـــستوى الفردي أخذ العقلُ العلمي مكانه في ثلاث مراحل متتابعة أيضا هي:

"**الوضعية المتجسِّدة**" وفيها يكتفي العقلُ بالإدراك الفوري للواقع أو بالـــشرح الذي يُقدِّمه الأدبُ الفلسفي. يُحرِّك الفردَ فضولٌ ساذجٌ، للعـــب بالفيـــزياء كي يتسلَّى ويستمتع بكلّ ظاهرة تجريبية تخرج عن حدود المعتاد.

"**الوضــعية المتجــسِّدة-التجريدية**: وفيها يقوم العقل بخليط من التجــريد والحدس وهو ما يمثّل مفارقة. يظل الفردُ أحيانا في دوغمائية استنتاجية مؤوِّلة تلقائيا للواقع عبر النظريات التفسيرية القَبْلية الكبرى.

"**الوضــعية التجــريدية**": وهي التي ينفصل فيها العقل فعليا عن الإدراك والحــدس الفــوري. يتعلّق الأمر "بوعي/ضمير علمي مؤلم"، مستعدٌّ دائما لإعادة النَّظر في المحصول الآني بتصحيح الأخطاء السابقة. "*في العمــل العلمــي فقــط* -يؤكّد باشلار- *يمكننا أن نحبّ ما نقوم بــتدميره، يمكننا تأسيس الماضي بنفيه، يمكننا احترام الأستاذ في الوقت الــذي نُعارض فيه آراءَه*" . هناك أخطاء إيجابية هي تلك التي تسمح لنا بالتساؤل عن الواقع، بما أن العقل العلمي سيتشكّل في النهاية "*في صورة مجموعة من الأخطاء المُصحَّحَة*" . لكن المرور إلى العقل العلمي الحقيقي ليس تمرينا مريحا.

مــثلما أنَّ هدف التحليل النفسي هو مساعدة الفرد على التحرُّر مــن ماضــيه النفسي (البسيكولوجي)، فإنَّ غاستون باشلار يعتبر أنَّه بإمكــان "*تحليل نفسي للمعرفة الموضوعية*" أن يسمح للشخص بالتحرُّر من الأفكار والآراء المُسبَقَة لمعتقداته السابقة، وهو بالضبط الهدف الذي وضــعه لكتابه: "الكشف عن العوائق الإبيستمولوجية هو الإسهام في تأسيس المفاهيم الأولى لتحليل نفسي للعقل".

التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية

قــد يفاجــئ استعمالُ مصطلح التحليل النفسي في سياق كهذا، لكــنَّ غاســتون باشلار يُلزم نفسه بتوضيح أن الأخطاء التي يصوغُها العقــل قــبل العلمي مرتبطةٌ بنوع من "اللاشعور العلمي" الذي تُذكّر موضوعاته ذات الطابع الشبيه بالجنس بموضوعات اللاشعور الفرويدي.

مثلا: العلاقة الكيميائية التي قوامها جسمان مختلفان تُفسَّر غالبا بصيغة كيميائية باعتبار أحد الجسمين فاعلا والآخر سالبا. في ردّ فعل الحامض والقاعـــدة، يُعتبَـــر الحمض ذكرا والقاعدة أنثى. تصوّر من هذا القبيل عائـــق حقيقي لتشكُّل العقل العلمي. يلاحظ باشلار أيضا أن مفهوم الأمـــلاح القاعدية-sels basiques هو مفهوم أكثر صعوبة من مفهوم الأملاح الحمضية-sels acides.

طـــبعت الأمـــورُ الجنسيةُ أيضا أبحاثَ الكيميائيين وكذلك بعض المفاهيم الجيولوجية التي يشبه مركزُ الأرض بالنسبة لها جسدَ المرأة الذي يُلقـــى فيه مَني العوامل الأربعة. يدعو غاستون أيضاً إلى ملاحظة "إن كـــلّ علـــم جديد يولَدُ يمرّ بمرحلة إضفاء الطابع الجنسي"، وهي حالة الكهرباء التي تساءل الناس بدءا عمّ إذا كانت مبدأً جنسيا.

الإرث

أبـــدى كـــثيرٌ من المؤلّفين أفكارا قريبة من أفكار مؤلّف تكوين العقـــل العلمـــي. هكذا، وعلى خطى باشلار وخلافا لمفهموم التطور التدريجـــي للمعرفة يميِّز ميشال فوكو ثلاث فترات كبرى للمعرفة منذ العـــصور الوســـطى تفـــصلها قطائعُ جذرية. من جهة أخرى يؤكّد الإبيـــستمولوجي كارل بوبر في فترة باشلار نفسها (1934) أن التقدُّم العلمـــي يحدُثُ أساسا بالقضاء التدريجي على الأخطاء (انظر المقالة عن كارل بوبر فيما يلي).

كـــان المجال البيداغوجي هو الذي حاز على أكبر قدر من تأثير غاستون باشلار. يجزم باشلار وهو الذي مارس التعليمَ بنفسه في الطور الـــثانوي ثم الجامعي بأن أساتذة العلوم "لا يُفكّرون في أنَّ المراهق يأتي إلى درس الفيـــزياء بمعلومات تجريبية كانت قد تشكّلت عنده من قبل:

عـــندئذ لا يتعلّق الأمر بـــ "الحصول" على ثقافة تجريبية بل بـــ "تغيير" ثقافة تجريبية، بقلب العوائق التي قد تجمَّعت من قبل في الحياة اليومية". يمكـــن مثلا للتلميذ أن يُعطي حياةً للجسم الطافي فوق الماء وهو يرى مقاومـــةً عـــند محاولته غَمْرَ قطعة خشبية في الماء، قد ينسب المقاومة للقطعة الخشبية وليس للماء.

ألهمـــت أفكـــارُ غاســـتون باشلار بشكل واسع أتباعَ النـــزعة التـــشكيلية في البيداغوجيا. على المعلّم حسب هذه الصيغة أن يضع في اعتباره المفاهيمَ المُسبَقة للتلميذ. وهكذا فإنّ *"كلّ تعلّم ناجح* -بالنسبة للبروفيسور أندريه جيوردان-*Giordan* *هو تغيير للمفهوم، مسار مُعقّد وأحـــيانا مزعج للمتعلّم، ذلك أنّ كلّ تغيير يُحسّ كتهديد بتغيير معنى تجاربه السابقة"* [1].

يـــستطيع الأستاذ مثلا أن يُحقّق تجربة تكون نتائجها متناقضة مع المفاهيم السابقة عند الأطفال. إنّه يدفعهم إلى الابتعاد عن هذه المفاهيم. مـــنذئذ لا يمكن أبدا اعتبار الخطإ عيبا أو نقصا في التلميذ، بل هو جزء من مسار التعلّم نفسه.

---

(1) A giordan، "Des représentations à transformer – تمثـــيلات للتحويل" العلوم الإنسانية، عدد رقم 32، أكتوبر 1993. و Les Origines du savoir, Delachaux et Niestlé, 1990.

كارل بوبر:
العِلم والمنطق النقدي(*)

جاك لوكومت(**)

أعمـــال كـــارل بوبـــر (1902-1994) هو نقطة رُسُوٍّ لكلّ الإيـــستمولوجيين، لكن مبدأه الأساسي: العقلانية النقدية، يتجاوز تحليل الإجراء العِلمي، إذ يُطبِّقُ أيضا على الفِكر السياسي.

تـــبلور فكـــرُ كارل بوبر أساسا في اتجاهين هما الإبيستمولوجيا وفلسفة السياسة بإشكالية مشتركة: من المستحسن البحث عن مطاردة الأخطاء على أن نُبيِّن الحقائق. قادته هذه المسلَّمة في الإبيستمولوجيا إلى وضع معيار/مقياس "الدحض"(***) للتمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي. وفي الفلسفة السياسية ظهر ذلك بالتمييز بين "المجتمعات المُغلَقة" الـــتي تحدُّ من حرية الفرد، و"المجتمعات المُنفتحة" التي على العكس منها تشجِّع الحريات.

(*) العلوم الاجتماعية، عدد رقم 61، ماي 1996.

(**) صحافي علمي.

(***) "critère de "réfutation، معنـــى كلمة réfutation في القواميس الفرنسية هـــو الـــرفض، لكـــن ترجمتها في العربية تختلف لدى الباحثين والفلاسفة. فالبعض مثلا يترجمها بالرفض، فتصبح العبارة في العربية "مقياس الرفض" ويتـــرجمها الـــبعض الآخر بالدحض وآخرون بالتفنيد بل يستعملها البعض الآخـــر مرة واحدة مثلما هو الحال عند جميل صليبا مثلا فهي النقض مرة والتفنيد مرة أخرى، والدحض مرة ثالثة في معجمه الفلسفي.

كـــان كارل بوبر يتساءل منذ أن كان في السابعة عشرة من عمـــره عمَّ إذا كان يوجدُ معيار يسمح بتأكيد أنّ نظرية ما علمية. نحـــن في سنة 1919 وفي مدينة فيينا حيث شهدنا ازدهارا لنظريات جديدة كانت تؤكّد بأنّها علمية. يهتمّ كارل بوبر خصوصا بنظرية النـــسبية لألـــبرت انـــشتاين وبالماركسية وبالتحليل النفسي الذاتي لـــ ألفرد آدلر.

من فيينا إلى لندن

وُلـــد كـــارل بوبر يوم 1902/07/28 في فيينا بالنمسا من أب محامٍ وأمٍّ موسيقية. كان حسَّاسا تجاه القضايا الاجتماعية بصورة مُبكّرة، كـــان مُنجَذبا نحو الماركسية غير أنّه انصرف عنها منذ الـــ 17 من ســـنِّه بعـــد أن أدرك أن نجاح الشيوعية يستدعي التضحية بالأرواح البـــشرية، في هـــذه الـــسنّ أيـــضاً تفـــتّحت في ذهنه التساؤلات الإبيـــستمولوجية التي قادته سنة 1934 إلى نشر كتابه الكبير: *منطق الاكتشاف العلمي*- La Logique de la découverte scientifique. هاجـــر، وهو ذو أصل يهودي، سنة 1937 إلى زيلندا الجديدة حيث حـــرَّر كتابا كبيرا آخر في الفلسفة السياسية هذه المرَّة، هو كتاب: المجتمع المفتوح وأعداؤه-La Société ouverte et ses ennemis الـــصَّادر سنة 1945. تحصَّل في السنة المُوالية على منصب في مدرسة الاقتـــصاد بلـــندن بـــدعم من الاقتصادي فريدريك فون حايك-Von Hayek ومؤرِّخ الفنون أرنست قومبريتش-Gombrich. بقي في هذه المدينة حتى وفاته في 1992/09/17.

أهمّ مؤلَّفات كارل بوبر

- *La Logique de la découverte scientique*, *Payot*, 1973.
- *Conjectures et Réfutations; la croissance du savoir scientifique*, Payot, 1985.
- *La Quête inachevée*, Calmann-Lévy, 1981.
- *La Société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979.
- *Misère de l'historicisme*, Agora, Presse Pocket 1988.
- *La Connaissance objective*, Aubier, 1991.
- *L'Univers irrésolu; plaidoyer pour l'indéterminisme*, Payot, 1986.

- **حدود الاستدلال**

لقد تحقّق من أن لنظريات ماركس وفرويد وآدلر نقطة مشتركة هي امتلاكها لقوة تفسير واضحة. إنَّها "تبدو قابلة لأن تُقدِّم عرضا عن كلِّ الظواهر التي تحصُل في مجالاتها، (...) كنّا نرى تأكيدات في كلّ المجالات: يشهد العالَمُ وفرةً في مجال التحقُّق من النَّظرية"[1].

لنأخذ المثال الذي يقترحه بوبر لسلوكين متعارِضين: يدفع رجلٌ طفلا إلى الماء بغية إغراقه، يقفز رجلٌ آخر إلى الماء لإنقاذ طفل. الفرد الأول بالنسبة لفرويد يعاني من الكبت، أما عند الثاني فقد نجح التسامي. عند آدلر يعاني الأول من شعور بالدونية (يولّد عنده حاجة ليثبت لنفسه بأنّه يجرؤ على اقتراف جريمة)، أما الثاني فيعاني من الاضطراب نفسه (ويحس بالحاجة لأن يُثبِت لنفسه بأنّه قادر على إنقاذ طفل).

(1) *Conjectures et Réfutations; la croissance du savoir scientifique*, Payot, 1985.

يبدأ كارل بوبر في الشكِّ في أنَّ القوةَ التفسيرية الظَّاهرة لهذه النَّظريات هي ربَّما نقطة ضعفها. إنها تبدو غير قابلة لأن تُدفعَ إلى الخطإ إطلاقا، ذلك أنَّها حتى أمام حالات إشكالية يكون دائما ممكنا "إلصاق" الحقيقة المُجسَّدة بالنظرية. كانت نظرية النسبية الحديثة حينها مختلفة جدّا فهي تسمح بتنبؤات إذا جاءت نتائجها سلبيةً فإنَّها تقلِب النظريةَ بلا نقاش. هكذا وعلى العكس من النظريات الأخرى التي درسها كارل بوبر كانت نظرية النسبية أمام خطرَ أن تنفيها الملاحظةُ وتدحضها (أي تنقضها ومن ثمَّ ترفضها-المترجم).

لفهم التجديد الذي أدخله بوبر من الضروري أن نؤطِّرَ جيِّدا إسهامَه في السياق الإبيستمولوجي لفترته والذي كانت تُهيمِن عليه "الاستدلالية". حسب هذه المقاربة تسمح سلسلة كثيرة العدد من الملاحضات التي لا تتغير، بالوصول إلى نتيجة عامّة، إلى قانون علمي. يقدِّم كارل بوبر المثال التالي: بعد التحقُّق مرات عديدة وفي ظروف عديدة أيضا أنَّ الغِربان سوداء اللون يسمح ذلك باستنتاج أن "كلّ الغربان سوداء اللون". يرفض بوبر هذا النتيجة فقد يحصُل أن يوجد -نادرا- غراب أمهق. قانون "كل الغربان سوداء اللون" قانون خاطئ. كما أن تتالي نظام نهار-ليل يدفع إلى إصدار قانون عام هو: "تشرق الشمس وتغيب مرة واحدة كل 24 ساعة" إلى أنّنا قد نجدُ أنفسَنا في أحد القطبين ونرى الشمس في منتصف الليل.

يؤكِّد كارل بوبر إذن أن الاستدلال أسطورةٌ. في هذه الأثناء إذا لم تسمح لنا الملاحظاتُ التجريبيةُ باستنتاج أن نظريةً تفسيرية ما صحيحة، فإنها تستطيع في بعض الأحيان أن تقودنا إلى استنتاج أنَّ نظرية ما خاطئة. هذا كثير ويقودنا إلى منهجية للبحث العلمي مختلفة جذريا.

- **معيار الرفض (الدَّحض/النَّقض)**

يقتــرح كــارل بوبر إخضاع كلّ نظرية جديدة لتجارب بهدف واضــح هو إخضاعها للدحض[1]. هكذا نستبدل استراتيجية "التأكيد" للإبيــستمولوجيا الاستدلالية باستراتيجية "الدحض". هي نظرية علمية كلّ نظرية قابلة للدحض، أي التي تتعرَّض لتجارب قد تُعرِّضها لرفض محــتمل (أي تبــيين خطــئِها). ليست علمية هي النظرية التي لا تقبل الدحض (يُفضَّل في هذا السياق المصطلح الفرنسي réfutable/بمعنى القابلة للدحض أو الرفض، على المصطلح الفرنسي الآخر falsifiable/بمعنى: القابلة للتخطئ)[2]. يمثّل كارل بوبر لكلامه بأمثلة موحية. وهكذا فإن جملــة "*يوجد ثعبان بحري*" غير قابلة للرفض لأنَّه يستحيل التدليل على أنَّهــا خاطــئة. على العكس من ذلك فإن جملة: "*يوجد ثعبان بحري معروض حاليا في المتحف البريطاني*" هي جملة قابلة للدحض.

لكــن، كي تكون نظرية ما علمية، ينبغي بطبيعة الحال ألاَّ تكون فقــط قابلة للدحض ولكن غير مرفوضة أيضا. وحدها النظريات التي اجــتازت امــتحان قبول الدحض هي التي تبقى. وهكذا فإن "*التقدُّم العلمي لا يتمثَّل فقط في مراكمة الملاحظات لكن يتمثَّل أيضا في رفض النظريات الأقلّ استحسانا واستبدالها بنظريات أفضل*"[3].

يــؤكّد كــارل بوبر أنَّه بهذه الطريقة تتطوَّر المعرفة العلمية. مثلا أخذت نظريةُ نيوتن مكان نظريات كابلر وغاليليو الفلكية لأنَّها أقوى

---

(1) *La Logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973.

(2) تمنّــى كارل بوبر بوضوح ترجمة الفعل الأنجليزي to falsify بالكلمة الفرنسية refuter وليس بكلمة falsifier كما هو موجود في بعض الكتب (انظر: *La connaissance objective*, Complèxe, 1978).

(3) *La quête inachevée*, Calmann-Lévy, 1981.

منهما وأكثر قابلية لأن تُمتَحَن، وتجاوزت نظريةُ إينشتاين نظريةَ نيوتن.

- **القانون المؤقّت للنظريات العلمية**

يهتمّ كارل بوبر كثيرا بالمفاهيم التي يستعملها. وهكذا فإن النظرية التي نجحت في امتحان قبول الدحض ليست مُثبَّتا منها وإنما فقط "مُدعَّمة/ومؤكَّدة" ذلك أنَّه يُحتمَل أن تُدحَضَ غدا. ينبغي إذن ألاَّ نؤكّد أبدا أن نظرية ما صحيحة، نستطيع فقط أن نقول إنَّه لم يتَّضِحْ بعد أنَّها خاطئة.

يقوده هذا إلى حذر دلالي آخر: لا نستطيعُ الحديثَ عن حقيقة علمية، ولكن فقط عن "مشابهة للحقيقة أو حقيقة مشابهة"، أي عن اقتراب تدريجي من هذه الحقيقة. ذلك أنَّه حتَّى إن وُجدنا إزاء نظرية صحيحة فإنَّنا لا نستطيع أبدا أن نكون متأكّدين من تلك الصحَّة.

والخلاصة: التبنِّي الواعي لإجراءٍ نقدي ما، هو الأداة الأساسية لتقدُّم المعرفة. يطبِّق كارل بوبر كما سنرى الآن هذا المبدأ على المجال السياسي.

فلسفة السياسة

فلسفة السياسة هي ثاني أكبر مجال استكشفه كارل بوبر. يمكن اكتشاف كثير من علاقات التجانُس بين إبيستمولوجيته وفلسفته السياسية. يصرِّح كارل بوبر بأنَّه عقلاني نقدي. عقلاني لأنَّه يعتقد بسلطة العقل التي تسمح للإنسان بالاقتراب من الحقيقة. ونقدي لأنَّه يعتقد بأن الإجراء النقدي الذي يُمارَس في العمل العلمي أو الاجتماعي هو العامل الرئيسي للتقدّم.

يؤكّد بوبر أنّ "الإنسان يملك القدرة على أن يعرف، إذن بإمكانه أن يـــصبح حرّا (...) العلاقة المُعاكِسة موجودة أيضا. غياب الثقة في سلطة العقل، وفي القدرة التي يتمتّع بها الإنسان على تمييز الحقيقة ملازِم دائما تقريبا لغياب الثّقة في الإنسان"(1).

يُصرِّح كارل بوبر بجلاء بأنّه عقلاني. لِيَكُنْ، لكن أيّ معنى يعطيه لهـــذه الكلمة؟ "أنا عقلاني. أسمِّي عقلانيا كلّ من يرغب في فهم العالَم والتعلُّم بتبادل حُجج مع الآخرين. أفهم بالضبط من "تبادل حجج مع الآخـــرين" النَّقد، إثارة النقد والعمل على استخلاص دروسٍ منه. فنّ المُحاججـــة هـــو صورة خاصّة نوعا ما من فنّ القتال الذي تأخذ فيه الكلمـــة word مكان السَّيف sword ومُحرِّكه هو الاهتمام بالحقيقة والرغبة في الاقتراب منها أكثر فأكثر"(2).

يـــستفيد الـــنقدُ العقلانيُ حسب كارل بوبر من تقليد طويل. إنَّه يعود إلى اليونانيين القدماء الذين اخترعوا المواجهة الفكرية بديلا للعنف الـــبدني. إنَّـــه يحـــس بتقزُّز كبير من العنف ويعتقد أنَّه من الضروري مكافحـــته. ويبقـــى أهـــمّ سلاح في ذلك وأنجعَه هو استعمال العقل. *"أنـــا عقلاني، لأن اعتماد سلوك يحكمه العقل يبدو لي السلوكَ الوحيد الممكن إزاء العنف"* (3).

- **مجتمع مُغلَق أو مجتمع مفتوح**

يذهب كارل بوبر على نحوٍ ما إلى توسيع مقياس القابلية للدحض إلى تحلـــيل تصوّرات ورؤى المجتمع. يمكن أن تُطبَّق المنهجية المتمثّلة في

---

(1) *La quête inachevée, op. cit.*

(2) K. Popper, *Le Réalisme et la Science, post-scruptum à la logique de la découverte scientifique*, Herman, 1990.

(3) *Conjectures, op.cit*

إزالـــة أخطاء أكثر ممَّا تتمثّل في إعطاء حقائق في فلسفة السياسة. يقيم بذلك تمييزا بين المجتمعات المُغلَقَة والمجتمعات المفتوحة[1].

المجتمع المُغلق هو خصوصا في نظر بوبر المجتمع المُتصوَّر، بل المقام مـــن أشـــخاص يحلمون على نحو ما بإنـــزال الجنَّة إلى سطح الأرض. وهكـــذا يـــتَّهم كارل بوبر أفلاطون برغبته في أن تكون الدولةُ نسخة دقيقةً من النموذج الأصلي، أي على شكل أو مثال–Idée المدينة[2].

الـــشيء نفسه بالنسبة للماركسية[3]. عبَّر بوبر مرات عديدة عن تلاقيه مع الماركسيين في استعجال حلول لأمراض المجتمع، غير أنَّه يتميَّز عـــنهم في نقطـــتين علـــى الأقل. من جهة في الإمكانات التي ينبغي اســـتعمالها: إنَّه يؤكّد أنه ليس بإمكان الثورة العنيفة تحسين الوضع بل إنَّها تجعله أكثر خطورة. ليس هناك أي ضمان لأن يكون الأسياد الجدُد أحـــسن من سابقيهم. من جهة أخرى، على السياسة الاجتماعية العقلانية حـــسبه أن تهـــدف إلى التخفيف من وطأة الأمراض، لكن ليس لها أن تهدف بأي حال من الأحوال إلى تحقيق السعادة لهم، يقول "*لنترك هذا البحث عن السعادة للمجال الخاصّ*". الرغبة في صنع السعادة للآخرين تمثّل خطرا كبيرا في أن نفرض عليهم رؤيتنا للوجود. "*المشاكل الكبرى التي تعرفها الفترة المعاصرة تعود إلى الرغبة في جعل العالَم أفضل*"[4].

- **أخطار التاريخانية**

الماركـــسية في رأي كـــارل بوبـــر هي إيديولوجيا تمثيلية على الخـــصوص لـــ "التاريخانية"، وهي نموذجُ تفكيرٍ يرى أن للتاريخ معنى

---

(1) K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, 2tomes, Seuil, 1979.

(2) نفسه.

(3) *La Société ouverte, op. cit, tome 2; Hegel et Marx*.

(4) *Conjectures*, op.cit.

ينبغي للإنسان أن يكتشفه[1]. التاريخانية صيغة تفكير قديمة جدا تفرض على العلوم الاجتماعية مهمَّة صياغة تنبؤات ذات طابع تاريخي من أجل تفعيل سياسة عقلانية. لكن كارل بوبر يرُدُّ (يرفض) فكرة إمكانية أن تكـــون هناك "قوانين للتاريخ"، وعلى الخصوص فكرة "قانون للتقدُّم". لا تتبع مغامرة الإنسانية طريقا لا يمكن تلافيه بل هو طريق غير مُحدَّد. لا يخلـــو هذا القول من أصالة في وقت كان الجميع يعتقد فيه بالضبط بأن الماركسية كانت عِلما مُفسِّرا للتاريخ الإنساني.

يقترح كارل بوبر إذن برنامجا سياسيا متواضعا. عوض أن تكون الجنة فوق الأرض هي الهدف، ينبغي إجبار النفس "*على العمل في كلّ جـــيل علـــى أن تكون الحياة أقلّ إخافة بعض الشيء وأن تكون أقلّ ظُلما*"[2].

الـــتوازي مــــع إبيــــستمولوجيته واضــــح، ذلــــك أنّه مثلما يختار إبيــــستمولوجيا ســـــلبية (أي تهدف أساسا إلى القضاء على الأخطاء) فإنَّه يُـــصرِّح بتفـــضيله لفلسفة سياسية "سلبية" تتمثَّل في تقليل الأمراض التي تضرب الإنسان بل اختزالها، بدل البحث عن توفير السعادة له. يوجد هنا –حسبه– اختلافٌ أساسيٌ بين المجتمعات المُغلَقَة والمجتمعات المفتوحة.

- **داعية المجتمعات المفتوحة**

المجـــتمع المفـــتوح بالنـــسبة لكارل بوبر ليس شكلا من النِّظام الـــسياسي أو الحكم أكثر مما هو شكل من التعايُش الإنساني يُمثِّل فيه اللاعـــنف وكــــذا حماية الضعفاء قيما أساسية. إنَّه يؤكِّد أنَّ هذه القيم شيء طبيعي في المجتمعات الغربية.

(1) K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Agora, Presses Pocket, 1988.

(2) *Misère de l'historicisme*, op. cit.

يعـــود أصل المجتمع المفتوح إلى اليونانيين القدماء. أدخل الفلاسفة السابقون لسقراط النقاش النقدي الحرّ أداةً للتقدُّم نحو الحقيقة[1]. وقريبا مـــنَّا (من الناحية الزمنية) أسهمت الحروبُ الدينيةُ حسبه، في تشكيل صـــيغة التفكير هذه المضادَّة للتسلطية. "*علَّمتنا أخطاؤنا بصورة فعلية*". إنَّهـــا هي التي علَّمتنا – ليس فقط – التسامحَ مع معتقدات مختلفة عن معتقداتـــنا، بل علَّمتنا أن نحترمها أيضا، ونحترم الأفراد الذين يعتنقونها بـــصدق. "*لقـــد تعلَّمـــنا أنَّـــنا نملك بسماعنا لبعضنا بعضا وبتبادلنا الانتقادات، فرصة الاقتراب أكثر من الحقيقة*".

لقد ترك كارل بوبر أثرا عميقا في الفكر المُعاصر. لا يمكن لأحد اليوم أن يهتمَّ بالإبيستمولوجيا دون أن يعرف مقياس القابلية للدحض المُتَّبع على نطاق واسع اليوم. إسهامه في الفلسفة أقلُّ من ذلك بكثير مع أنَّه يتحدَّث عن الفرضيات نفسها في الحالتين.

(1) نفسه.

بول فويوراباند:
نظرية فوضوية للعلم(*)

جاك لوكومت(**)

يـؤكّد بول فويوراباند-Feyerabend (1924-1994) أنَّ الإجراء العِلمي لا يتبع أيَّ منهجية خاصَّة، وأنَّ العِلم ليس سوى شكل من التفكير مـن أشكال أخرى، وهو ليس أكثر سدادا من الأساطير. أثار هذا التصوُّر انتقادات عديدة، لكنَّه أعطى قوةً لأبحاثٍ عديدة في سوسيولوجيا العِلم.

***

"العِلم مؤسَّسة فوضوية أساسا". في كتابه: *Contre la méthode*- *ضدَّ المنهجية*، يهدف مؤرِّخ العلوم بول فويوراباند إلى مفاجأة القارئ. غـير أن كلمـة فوضـوي ليست مستعمَلَة بمعنى سياسي ولكن بمعنى إبيستمولوجي.

مـاذا يفعـل الإبيـستمولوجي عادة؟ إنَّه يحاول أن يكشف عن المقايـيس الـتي تسمح بتأكيد أن هذا التخصُّص أو ذاك عِلم أو ليس عِلمـا، وأن يـصِف المنهجية الضرورية لكي يتمكَّن إجراء ما من أن يوصف بالعلمية. يقلب ب. فويورابند كلّ الأبنية التي شُيِّدت بتفانٍ من سـابقيه بتصريحه الجريء: "*لكل المنهجيات حدودها، القاعدة الوحيدة الـتي تفلـت مـن ذلك هي "كلّ شيء حسن!*"". لم تكن التقدّمات

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 76، أكتوبر 1997.

(**) صحافي عِلمي.

الكــبرى للمعــرفة العلمية (كاختراع الذَرِّيَّة-atomisme في العصور القديمة، الثورة الكوبرنيقوسية، الوصول إلى الذريَّة الحديثة ميلاد نظرية الــضوء التموجــية) مُمكنة حسبه إلاَّ لأن مُفكِّرين خرجوا عن قواعد منهجية يشترك الناس في الاتفاق عليها. لكي نفهم هذه الأقوال حقيقة ينبغي أن نُعيد تموقعنا ضمن السياق الفكري الذي كُتِبَتْ فيه.

اعتــبر الإبيــستمولوجيون لفتــرات طويلة أن العِلم يباشر عمله بطريقة استدلالية، ما يعني بوضوح أن الباحث يُراكِم عددا من الظواهر والملاحظات ثم يستخلص منها نتيجة عامة.

لا نُثبِت صِحَّة نظرية علمية حسب كارل بوبر بتعدّد التأكيدات بما أنَّه حتَّى العلومَ الزائفة/الخاطئة لها "أدلَّتها" التي تحاول إعطاءَها قيمة. ما يُميِّز مقولا علميا زائفا هو أنَّه غير قابل للرفض، بمعنى أنَّه يُحتمَل ألَّا يترك أيَّة إمكانية لإعادة النَّظر *(انظر المقال السابق عن كارل بوبر)*.

مسار عابث بالأفكار المُسبَقة

وُلِد بول فويوراباند سنة 1924 في النمسا. بعد نجاحه سنة 1942 في آخــر امــتحاناته بالثانوية سُحب اسمُه بالقرعة كي يلتحق بالعمل الإجباري. بعد ثلاث سنوات من الحرب قضاها في صفوف الجيش الألمــاني (أصبحت النمسا جزءا من ألمانيا سنة 1938) أُصيب سنة 1945 بجــراح جراء تلقِّيه ثلاث رصاصات منها واحدة في عموده الفقري ما اضطرَّه إلى الاتكاء على عكازتين طيلة حياته.

تحصَّل على دكتوراه في العلوم سنة 1951. ذهب في السنة المُوالية إلى انجلتــرا لــيدرُس تحــت إشــراف كــارل بوبر حيث تبنَّى لفترة إبيستمولوجيتَه قبل أن يصبح من أشدِّ مُعارِضيه الفكريين. عُيِّن سنة 1955 أســتاذا لفلــسفة العلوم في جامعة بريستول. قبل سنة 1958

دعـــوة لتمـــضية سنة في جامعة كاليفورنيا في بركلي-Berkeley. قـــضى فـــيها أهمَّ فترات خدمته ونشاطه أستاذا لفلسفة العلوم مع إعطـــاء دروس في جامعـــات مختلفة (أوكلاند، برلين، لندن، يالطا، سيساكس، كاسل).

جمـــع في نهايـــة الستينيات بناء على نصيحة صديقه الإبيستمولوجي مقالات مختلفة شكّلت مادّة كتابه: ضدَّ الطريقة-*Contre la méthode* الـــذي نال بسببه شهرة كبيرة. ندم في هذه الأثناء على هذه الشهرة غير المُنتظَرَة إلى حدٍّ تأكيده في سيرته الذاتية: "تمنّيت أحيانا لو أنّني لم أكتب هذا الكتاب مُطلَقا". توفي ب. فويوراباند سنة 1994.

أهمّ مؤلّفات بول فويوراباند

- ضـــدَّ الطـــريقة/المنهج-*Contre la méthode*، مقدِّمة لنظرية فوضوية في المعرفة، Seuil, 1979.

  يُشكِّل هذا الكتاب المعروف أكثر من غيره من كتب فويوراباند آلة حرب ضدَّ النظرة التقليدية للإجراء العلمي كنشاط عقلاني. العلم بالنسبة للمؤلِّف ليس أكثر أو أقلّ سدادا من الأساطير.

- قتل الوقت-*Tuer le temps*، دار Seuil، 1996.

  في سيرته الذاتية، يكشف ب. فويوراباند عن نفسه بلا احتشام، فهو يتحدَّث عن لا مبالاته عندما تلقّى خبر انتحار والدته، كما يتحدَّث عن انجذابه إلى رجال البوليس الألماني النازيSS لمّا كان في الـــ 19 من عمره (لأنَّ كلَّ فردٍ من أفراد هذا الجهاز رشيق أكثر ويتحدَّث ويمشي أحسن بكثيرٍ من الإنسان العادي). وعن المثاقفة الفكرية التي عاشها وعن هواياته ("لم أحضِّر دروسي أبدا تقـــريبا، كنت أكتُب نقاطا ورؤوس أقلام وأترك الباقي للبلاغة

كي تفعل فعلها فتأخذني إلى الآخر") وعن عشقه للأوبرا وحُبِّه الصَّعب عديد المرات وزواجاته وطلاقاته العديدة أيضا.

- حوارات حول المعرفة- *Dialogues sur la connaissance*, Seuil, 1996.

يسمحُ الشَّكل المُعطى لهذا الكتاب، وهو الحوارات المُقدَّمة على أنَّهـــا مُتخيَّلة (لكن يُحتمَل ألاَّ تكون خيالية أكثر ممَّا نتصوَّر)، لبول فويوراباند بإعطاء الكلمة لخصومه وبالردّ على انتقاداتهم، وهي طريقة مُسليَة في اكتشاف الفكر.

- وداعا أيها العقل- *Adieu la Raison*, Seuil, 1989.

يهـــاجم ب. فويـــوراباند بشدَّة في هذه المجموعة من المقالات فكـــرتين كثيرا ما مثَّلتا مُحرِّكا للازدهار الغربـــي: فكرة العقل وفكـــرة الموضـــوعية. يفعل ذلك بتحليل النسبية القديمة بإقامة مُماثلة بين الفنّ والعِلم وذلك بانتقاد إبيستمولوجيا كارل بوبر.

نقد جذري للإبيستمولوجيات القديمة

يُعـــارِض ب. فويـــوراباند من دون شكٍّ الاستدلال لكنَّه يرفضُ بـــشدَّة أيـــضا إبيـــستمولوجيا بوبر. الإجراء العلمي الحقيقي "مضادّ للاستدلال" هو أيضا حسبه، أي أن هناك أحيانا كثيرة عدم توافُقٍ بين النظـــرية والواقـــع، وهو ما لا يمنع نظرية ما من البقاء، حتى أنَّ نظرية علمـــية تلقى كثيرا من الاعتراف اليوم قُبِلت رغم النتائج التجريبية التي كانـــت تُعاكس مقولاتها. يُفسِّر هذا معارضتَه لكارل بوبر الذي يعتقد أنَّ المنهجـــية الوحـــيدة لرجال العلم تتمثَّل في ترك نظرية ما وهجرها، ما إن يتأكَّد أنَّها في تعارُض مع الظواهر. غير أنَّ - حسب فويوراباند- *"مبدأ الدحض الصَّارِم يمحو العلم كما نعرفه، ولن يسمح له بداية حتى*

أن يـــبدأ". يتوقّف مطوّلا عند الجدل القديم حول سقوط الأجسام بين غاليلـــيو ومُناقـــضيه. يحاول غاليليو أن يُقنع مُحاوريه أنّ الأرض تدور حـــول نفسها، غير أنّه يعترف في الوقت نفسه أنّ الأجسام الثقيلة التي تـــسقط من علو تتبع طريقا مستقيما وعموديا بالنسبة لسطح الأرض. تـــبدو هـــذه الحجّة لصالح جمود الأرض بلا نقاش ممكن بما أنّها تقوم بـــدورة كاملة حول نفسها في 24 ساعة (حركة سريعة جدّا إذن)، إذا ألقيـــنا حجـــرا من قمّة قلعة فإنّها تسقط على بُعد عدد لا بأس به من الأمتار عن قاعدتها. لكنّ غاليليو يردّ مستعملا حجّة تستغلّ الحركة التي تطبعها الأرض للملاحظ نفسه. لقد حاول بالنسبة لـــ ب. فويوراباند أن يـــنجح في الإقـــناع بقـــيامه بـــ "*الدعاية*" باستعمال بعض "*الحيل البسيكولوجية*" إضافة إلى البراهين الفكرية التي يُقدِّمها "*نجح غاليليو في المـــواجهة بفضل أسلوبه، ودقّة فنّ الإقناع لديه، لقد نجح لأنّه يكتب بالإيطالية وليس باللاتينية...*".

التوازي بين العِلم والأساطير

يُقاسم ب. فويوراباند الإبيستمولوجي طوماس س. كوهن فكرة "لا قياسية" النظريات، بمعنى الاقتناع بأنّ النظريات العلمية المختلفة التي تتواجه أو تتتالى أثناء سير التاريخ غير قابلة للمقارنة، ذلك أن لكلٍّ منها معـــايير صلاحية خاصّة بها. نستطيع أن نمثّل لنظريات غير قابلة للقياس بالميكانيك الكلاسيكية وبنظرية النسبية والمادية وازدواجية الروح/المادّة والبـــصريات الهندسية والبصريات التموجية، الخ. المعايير التي تقود إلى تبنّـــي هـــذه النظـــرية ولـــيس تلك الأخرى هي معايير ذاتية حسب فويـــوراباند تـــتقارب في الواقـــع مع أحكام ذوق وأحكام ميتافيزيقية مُسبَقة. لكنّه يذهب إلى أبعد من ذلك أيضا: لايقتصر الأمر فقط على

عـــدم وجود معايير موضوعية للمقارنة بين نظريات علمية مختلفة، لكن لـــيس هناك حتى الحجّة الصّارمة التي تقود إلى تفضيل العِلم على بعض أشـــكال المعـــرفة الأخرى. الأساطير جديرة بالاهتمام هي أيضا مثل النظـــريات العلمـــية تماما، من جهة أخرى *"العِلم والأساطير يتشابكان بشكل أو بآخر"*.

حينـــئذ يذهب فويوراباند إلى ما هو أبعدُ من مجرَّد وصف (لعمل النـــشاط العِلمـــي) إلى الأمر (بمكانة للعلم في المجتمع). يُصرِّح مثلا بـــــ "بما أنَّه لكلِّ شخص أن يقبل أو أن يرفُض الإيديولوجيات فإنَّه يلزم عن ذلك أن يكتمل الفصلُ بين الدولة والكنيسة بفصلٍ بين الدولة والعِلم: الإيديولوجـــيا(أي العِلم) الأكثر حداثة والأكثر عدوانيةً والأكثر دوغمائية مـــن المؤسَّسات الدينية". يعني هذا بوضوح مثلا أنَّه على التعليم المدرسي والجامعي ألاَّ يُقدِّم كحدث أو ظاهرة هذه النظرية العلمية أو تلك، التي ما هـــي في العمق بالنسبة لفويوراباند سوى "أسطورة اليوم". ويحتج في الواقع قـــائلا: "لا يُكتَفـــى فقط بعرض تاريخي مجرَّد للظواهر والمبادئ الفيزيائية (الفلكـــية والتاريخية، الخ). لا يُقال: بعض الأشخاص يعتقدون بأن الأرض تـــدور حول الشمس بينما يعتبر البعضُ الأرض كرة غائرة توجدُ بداخلها الـــشَّمسُ والكـــواكب والـــنجوم الساكنة. يُقال: "تدور الأرض حول الـــشَّمس: - والباقـــي كلُّـــه ليس سوى سخافة". هذه الطريقة في تقديم المعـــارف العلمية تُثير فويوراباند الذي يعتقد بأن تَعليم الفلك أو السِّحر له مُبرِّرات مثله مثل الفيزياء أو علوم الفضاء.

المُواصِلون والخصوم

أثـــارتْ المواقف الجذرية المُتَّخذَة من فويوراباند نوعين من ردود الفعـــل: فهي من جهة قوَّتْ تيارَ أبحاث حيوية في سوسيولوجيا (علم

اجتماع) العلوم، وأثارتْ من جهة أخرى انتقادات لاذعة حانقة في أكثر الأحيان. أهتمَّت "السوسيولوجيا الجديدة للعلوم" التي يُعتبرُ برينو لاتور-Latour أحد أهمّ مُمثّليها، على الخصوص بالطريقة قليلة العقلانية أحيانا، التي تستأثر باهتمام العلماء عند بلورة النظريات. على آثار فويوراباند تُسلِّم هذه المقاربةُ النسبيةُ أنّ المعرفةَ العلمية تعمل حسب الاتفاق بين العلماء أكثر مما تعمل حسب الظواهر والأدلّة التي لا يمكن نقضُها[1].

أمَّا فيما يتعلّق بالانتقادات المُوجَّهة لفويوراباند فهي مختلفة. لِنُشِرْ أولا إلى تلك التي ترى تناقضا منطقيا في تفكيره. والواقع أنّه من المفارقة التأكيد المتوازي أن العِلم يعمل أساسا بطريقة فوضوية، وأن هذه الطريقة "*هي المنهجية الوحيدة المتوافقة مع أفكارٍ إنسانية*" وأخيرا أن "*العلوم الغربية أصابت العالَم كلّه كالمرض المعدي*" وأن التقدّم قد "*سبَّب أضرارا كثيرة، حتى وإن استطاع تقديم أشياء حسنة*"[2]. لكن الانتقادات اللاذعة تأتي من العقلانيين الذين يُندِّدون بالوضعية الراديكالية التي يتخذُها فويوراباند. يعترفُ أحد خصومه الأشداء في فرنسا وهو الفيزيائي الفلكي أيفري شاتزمان-Schatzman: "*ما نسمِّيه بالمنهجية العلمية هو العقلنةُ التي نُضفيها -بَعْديا- على عالَم عملٍ ليس له شيء من العقلانية (...) لكن هذا المظهر الإنساني، المُعقَّد، المليء بالتناقضات، اللعبة الحقيقية للمحاولات والأخطاء، لا تقود أقلّ من ذلك إلى المعرفة العلمية*"[3].

(1) انظر ملف "نظرات جديدة على العلم"، العلوم الإنسانية، رقم 67، ديسمبر 1996.

(2) P. Feyerabend, *Adieu la raison*, Seuil, 1989. وداعا أيها العقل.

(3) E Schatzman, *La Science menacée*, Odile Hacob, 1969.

يذهب هذا المؤلِّف بعد ذلك إلى تجاوزات كلامية. فهو يشير إلى أن هتلر رفض فكرةَ كونية المعرفة وعارض "العلم الوطني-الإشتراكي" بـــ "العِلم اليهودي-الليبرالي" لينتهي إلى *"تتشكَّل تحت مظهر الفوضى* (فويوراباند) *أو اليسار* (نصوص باندور-*les textes* de Pandore التي نشرها برينو لاتور) *القواعد النَّظرية لسياسةٍ من المؤلم جدّا رؤيةُ قرابتها مـــع السياسة الهتلرية*". بإمكان المساواة بينَ علم الفلك والتنجيم كما يفعل فويوراباند *"أن تقود إلى التصفية الجسدية للمعارضين"*.

مـــن جهة أخرى يعتقد الإبيستمولوجي إيمر لاكاتوس-Lakatos صديق فويوراباند أن الفوضوية الإبيستمولوجية هي في النهاية سخافة، ويتـــساءل: أيـــن هو إذن الفوضويُ الإبيستمولوجيُ الذي يخرجُ من العمـــارة عبر النافذة في الطابق الـــ 50 عِوض استعمال المصعد، لمجرَّد روح المُناقضة الخالصة لديه؟ يعترفُ فويوراباند بأنَّه أُحرِج لبعض الوقت بهـــذا الاعتـــراض قـــبل أن يجـــد ما يعتقد أنَّه الجواب الحاسم. حالة *"الفوضـــوي الذي لا يقفز من النافذة"* تبرهن حسبه فقط على أنَّه حتى الفوضويون يتصرَّفون أحيانا بطريقة متوقَّعة لكنها لا تُبيِّن بالقدر نفسه أنَّهم مُسيَّرون بنظرية عقلانية. يمكن لهذا الفرد - احتمالا - أن يعترف بأنَّـــه خواف، لكنَّه لا يستطيع إطلاقا أن *"يعطي أسبابا لخوفه مُطابَقة لمعـــايير بعض العقلانيات النظرية"*. إنَّه غير متأكِّد من أنّ هذا "الجواب الحاسم" من فويوراباند يُقنِع مُناقضيه.

انتقاد آخر يستند إلى حجَّة فعالية العِلم (اندثار الأوبئة والأمراض الخطيرة بفضل الطبّ الحديث، غزو الفضاء.. الخ.). غير أن فويوراباند ردَّ بأن الاستناد إلى هذه العوامل لتبيين عُلو منـــزلة المعرفة العلمية يعود إلى نـــسيان أن العلـــم يـــستفيد أحيانا من المعرفة غير العلمية (العلاج التقلـــيدي المُستغلّ اليوم من الصناعة الصيدلانية) وأن بعضَ الممارسات

القديمة غير الموصوفة بالعلمية تنتمي إلى معرفة عالية الفعالية (بناء الأهرامات، الرحلات البولينيزية/إلى بولينيزيا، جعل الحيوانات أليفة، انتقاء النباتات مع اجتناب التقاطعات، الخ).

رافض رائع عند البعض، مُخادِع خطير عند البعض الآخر، لم يترك فويوراباند على أية حال أيَّ أحد لا مُبالِيا في عالَم العلوم والإبيستمولوجيا.

من نموذج إلى آخر
عن كتاب طوماس س. كوهن:
بنية الثورات العلمية(*)

زورا بتراسكي(**)

تقـــدُّم العلوم ليس مستمرا ولا عقلانيا تماما حسب طوماس س. كـــوهن (1922-1996). الـــبُعد الاجتماعـــي للمعارف والأزمات الـــضرورية للأفكار تتراكبان كي تنتِجا تاريخا تصنَعه فترات طويلة من الأرثذوكسية والثورات المُفاجِئة.

***

يُعتبَرُ كتاب: بنية الثورات العلمية- La Structure des révolutions scientifiques، المنشور سنة 1962 نقطةَ انطلاقِ رؤيةٍ مُتجدِّدة لتاريخ العلـــوم ولتطوّر النظريات العلمية. يُبَلوِر طوماسَ س. كوهن ويُوضِّح فكرةَ أن تاريخ العلوم - وخلافا للتصور المهيمن - ليس صعودا تدريجيا وتراكميا نحو أفكارٍ صحيحة أكثر فأكثر وناتجة عن تجربة.

يسيرُ العلمُ حسبه بطريقة غير منتظمة: الفترات الهادئة التي يهيمن فيها "نموذج" ما، تتبعها أزمات رفض بإمكانها أن تُنتِج ثورات.

(*) عــرض وتقــديم لكــتاب طــوماس س. كــوهن بنــية الثورات العلمية- La Structure des révolutions scientifiques, Champs Flammarion, 1983 (1è éd.1962) الصادر في مجلة العلوم الإنسانية، عدد 63، جويلية 1996.

(**)صحافية.

يُرجعُ ط. كوهن أحاسيسَه الأولى إلى تجربة شخصية هي أنّه كان عليه أن يُدرِّس سنة 1945 الفيزياء لتلاميذ غير علميين باعتباره كان طالب دكتوراه.

النموذج

يتشكَّل تاريخ العلوم حسب ط. كوهن من تتالي وضعين، أحدُهما قارٌّ (أو "علم عادي")، والآخر غير عاد (أو "ثورة"). لَمَّا يكون قارّا، يكون وضعُ عِلمٍ ما مُتضمَّنا في "نموذجٍ" هو شكل مُعتبَر حقيقيا من مجموعة العلماء. يؤسِّس هذا النموذجُ المشكَّل من قوانين وفرضيات نظرية نشاط رجال العلم ويسمح بإجراء أبحاث.

مؤرِّخ فيزياء

وُلِد طوماس س. كوهن سنة 1922 في ولاية أوهايو–Ohio الأمريكية. تحصَّل على دكتوراه في الفيزياء من جامعة هارفارد، شرع في فترة تدريس لتاريخ العلوم وفلسفتها قادته إلى جامعات أمريكية متعدِّدة: هارفارد، بيركلي، برنستاون. ثمَّ أصبح أستاذا في معهد ماساشوسَتس للتكنولوجيا (MIT) في كَمبردج.

تعود أفكارُه الأولى عن تاريخ العلوم إلى 1947. هو في هذه الفترة على الخصوص متأثِّر بأفكار اسكندر كويريه–Koyré عن تاريخ العلوم. استغلَّها في كتاب الثورة الكوبرنيقوسية–*La Révolutioncopernicienne* المنشور سنة 1957، لكنَّه جلب إليه الأنظار خصوصا بكتاب: بنية الثورات العلمية–La *Structure des révolutions scientifiques* سنة 1962. إنَّها أطروحتُه الكبرى التي جعلته معروفا في العالم كلِّه. أضاف إليها سنة 1970 خاتمةً عند إعادة طبعها.

ومنذ ذلك الحين نشرَ مقالات عديدة وكتابا آخر سنة 1977 تُرجِم إلى الفرنسية هو: الضغط الأساس/أو الجوهري-La Tension essentielle.
توفي سنة 1996.

أهم مؤلّفات طوماس س. كوهن

- *La Structure des révolutions scientifiques, Flammarion*, coll. Champs, 1983.
- *La révolution copernicienne*, LGF, 1992.
- "La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences" in P. Jacob, *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique*, Gallimard, coll. Tel, 1996.

الـــنموذجُ ليس مُعتقَدا داخليا لكن مجموعة من المقترحات يتكفَّل رجـــال العِلم بإخضاعها للظواهر الكثيرة أكثر فأكثر. العلم العادي من هذا المنظور تراكُمي: إنَّه يوسِّع بانتظام كميةَ المعارف المتوفِّرة. النموذج العلمـــي هو طريقة في النَّظر إلى الأشياء التي يتقاسمها الباحثون في مجال مـــا، ويمكن أن يذهب حتى إلى الهيمنة على فترة ما. وهو حال فيزياء نيوتن مثلا من القرن الـــ 17 حتى بداية القرن الـــ 20.

الشذوذ

يـــشكِل الـــنموذج إطارا للأسئلة الجديدة التي يمكن أن يطرحها الباحثون. إنَّه يصلُح خصوصا لحلِّ الألغاز النظرية على قاعدة التنبؤات التجـــريبية. مـــا دامت النتائجُ مطابقةً للتوقعات فإن التخصُّص العلمي يـــتطوَّر. لكـــن قد يحدُثُ أن يواجه العلماءُ نتائج مُعاكسة للتوقعات. يجـــري امتـــصاص هذه الشذوذات أحيانا كثيرة: هكذا تتضمَّن كل

الـــنماذج عددا مُعيَّنا من الألغاز غير المُحلَّة. لا يثير شذوذٌ واحدٌ أزمةً لـــوحده فقـــط: فاللغـــز غير المُحلّ يُترَك جانبا دونما نقض للنظريات الجارية. لكي تكون هناك أزمةٌ ينبغي أن تكون هناك شذوذاتٌ كبرى مـــتعدِّدة، لا تكتفـــي بالظهور فقط، بل تقيم علاقةَ تناقُض أيضا مع النموذج المهيمن. كان ذلك مثلا في نهاية القرن الـــ 19، هو حال ذلك الكـــائن غـــير المادّي المُسمَّى "إيتر-éther" الذي لا يُتوصَّل بغيره إلى تصوُّر التفاعلات الإلكترو مغناطيسية عن بعد. يمكن لبعض الشذوذات الكـــبرى أن تحدث بفعل الاستعمال الاجتماعي للعلم: أُعيدَ النظرُ في علم الفلك المُمارَس من بطليموس-Ptolémée في عهد كوبرنيقوس، لمَّا جـــرى الاهتمامُ بإصلاح التقويم وصودفت مصاعبٌ في جعْلِه يتصادف مع حركات الأفلاك.

الظروف إذن مُهيَّأة لحصول فترة أزمة تتميَّز بنقد المبادئ والمناهج الـــسارية. في سياق اللاأمن العِلمي هذا، يدخل الباحثون في نقاشات ذات طابع فلسفي، ويمكن لنماذج خَصْمة أن تظهر. يمكن أن تنتُج عن الأزمـــة ثورةٌ علمية بتحوُّل قسمٍ على الأقل من الباحثين الذين يتبنَّون نمـــوذجا جديدا قادرا على القيام بإعادة بناء حقل المعرفة. يشكِّل هذا التحول العنيف انقلابا في رؤية العالَم، ذلك أن النموذج الجديد سيكون مختلفا جدّا عن النموذج السابق وخصوصا غير متوافِق معه، وغير ممكن قياسُه به، أي مقارنتُه به.

العلوم تتقدَّم بالوثبات

الـــثوراتُ العلمـــيةُ هي تغييراتٌ فُجائية عنيفةٌ وتصادُميةٌ للأفكار والمـــناهج. مـــثل الثورات السياسية تماما "تهدفُ إلى تغيير المؤسَّسات بإجـــراءات تمنعها هذه المؤسَّساتُ نفسُها". تتَّكئ الثوراتُ العلمية على

معايير غير مُتوافِقة مع العِلم السَّابق: تقبل الفيزياء النووية الحديثةُ فكرةَ أن "عنـــصرا" ما يمكن أن يتحوَّل إلى آخر، وهو ما لم يكن مقبولا من كيميائيـــي القرن الـــ 19. الثورات العلمية هي إذن أحداثٌ تصادمية تَتَتَـــرْجَمُ بتقلُّبات عنيفة بين المدارس، يقول كوهن *"ليست هناك طُرُقٌ أخرى فعَّالة لترقية الاكتشافات"*.

لأنَّ هـــذا يحدُثُ أحيانا في الثورات السياسية، يحدُث أيضاً أن تُجنَّد أصـــنافُ تفكير سابقة تُعتبر منتهية الصَّلاحية ضدَّ النموذج السَّائد: هكذا استطاعت فيزياءُ نيوتن معارضةَ ميكانيك ديكارت باستعمالها مزايا "خفية" أكثر توافقا مع فيزياء أرسطو ومدرسية (سكولاستكيي) القرون الوسطى، لذلك واجهت مقاومات عديدة من علماء تلك الفترة.

يتـــضمَّنُ الوصـــفُ المُعطـــى من كوهن أن التقدّمَ العِلمي يعمل بالقطيعة والانقلابات. ينفصل في هذه النقطة بعُمق عن التاريخ الوضعي الذي يرى أن تقدّم العلوم هو ثمرة تراكُم لنتائج تجارب.

ينبغـــي مع ذلك ألا نستنتِجَ من هذا التصوّر غير المستمرّ/المتقطّع أنّها وحـــدها "الثورات" تأتي بالتقدُّم في العلوم. في رسم كوهن، لفترات العلوم العاديـــة وظيفة إثراء للظواهر وتعميق للنظريات وهي وظيفة أساسية. لهذا يعتقد أنّه غير ممكن تجنُّبُ تقليد مُعيَّنٍ يصِل إلى حدٍّ المطابقة داخل مجموعة الباحثين، وألاَّ تتعرَّض النظرياتُ لسهام النَّقد دائما.

لا تنحـــصر أعمال كوهن فقط في وصف تاريخي. إنَّه يأتي أيضا بفكـــرة أن النظريات وأدوات العلم (النماذج) تُشكِّل ممارسة الباحثين وتُحـــدِّد ما هو قابل لأن يكون مادَّة للتفكير وما هو غير قابل لذلك، هي إذن ذات دورٍ إيديولوجي قوي في تأكيد الحقائق العلمية. ينتُج عن ذلك على الخصوصِ أنَّ جماعة العلماء هي التي تحكم على صحَّة نظرية ما وليست العقلانية الضمنية.

الانتقادات

أثارت أعمالُ كوهن انتقادات مُتعدِّدة. اتُهم خصوصا بأنَّه استند إلى مفهـــوم مُـــضبَّب، هو مفهوم "النموذج-paradigme". لاحظت مارغـــريت ماسترمان-Masterman وهي إحدى تلاميذه أنّه يستعمل عبارة "بنية الثورات العلمية بعشرين معنى مختلف: نظرية، نظام قواعد، دليل، نظرة إلى العالم، اختصاصات علمية، مجموعة باحثين الخ. ردَّ ط. كـــوهن ســـنة 1970 على هذا النَّقد بإضافة خاتمة للكتاب يُحلِّل فيها مكوِّنات "نماذجه": النموذج هو إطار تخصُّصي-matrice disciplinaire " (خـــاصٌّ بعلـــم ما) مُتشكِّل من لغة خاصَّة ومعتقدات وقِيم وقضايا وحلـــول نوعـــية تُمـــثِّل تقلـــيدا، أي معرفة تُنقَل بالتعلّم. لهذه الأُطُر الاجتماعـــية والمعرفية في الوقت نفسه وظيفةٌ هي "*هيكَلَة طريقة فعل-العلمِ والنَّظر إلى الحقيقة*" عند المختصِّين والأساتذة.

اُتُهم كوهن كذلك بالمبالغة في الطابع المفاجئ لـــ "تغيرات النموذج" وإدخـــال شـــيء من الاعتباطية في تاريخ العلوم. والواقع أن الاختيار بين نمـــاذج خصمة لا يتمّ حسبه بناء على معايير عقلانية أو تجريبية. تدخل في الاعتـــبار عوامل اجتماعية (سوسيولوجية) مما يؤدِّي إلى شكل من النسبية: تـــبدو حقائقُ العلوم مُتعلِّقة بقرار مجموعة ما. في هذه الأثناء يشير كوهن بتخـــصيص إلى أنّ الـــتقدُّم العلمي يمكن قياسُه بالقدرة المتزايدة على حلّ المشاكل، وهو ما يُمثِّل معيارا موضوعيا ودائما.

رغـــم الاستقبال المثير للجدل الذي خُصَّت به أفكارُ ط. كوهن من طرف الإبيستمولوجيين، فإنّنا نتأكّد من أنّها مهَّدت السبيل لطُرُقٍ جديـــدة في وصـــف مـــسار الاختراعات العلمية الذي نسمِّيه اليوم "سوسيولوجيا المعرفة العلمية".

الفصل السادس

العقل والذّهن

من الدِّماغ إلى الفِكر/الروح:
النقاشات المعاصرة حول الروح والبدن

جون-فرانسوا دورتييه

سرّ القصدية

حوار مع بيار جاكوب

فلسفة الإدراك

جون-فرانسوا دورتييه

البراغماتية:
لأي شيء تصلُح الأفكار؟

جون-فرانسوا دورتييه

نحو نموذج جديد

إدغار مورين

لودفيج ويتجونستاين:
الفيلسوف الراديكالي

جون-فرانسوا دورتييه

من الدِّماغ إلى الفكر/الروح:
النقاشات المعاصرةُ حول الروح/الفِكر والبدن(*)

جون-فرانسوا دورتييه(**)

ولَّت اليوم الفكرةُ الديكارتيةُ المتمثّلةُ في الفصل الجذري بين البدن والروح. وأعاد ازدهارُ العلوم العصبية منذ عشرين سنة تنشيطَ النقاشات حول "mind-body problem".

***

أتذكّر أنّي لّما كنت في العشرين من عمري وكنت ماركسيا مثل كثير من شباب جيلي تساءلتُ عن معنى هذه الجملة لماركس: "لّما تستبدُّ الأفكار بالجماهير تصبح قوى مادية". كانت هذه الصيغة تزلزلني. أن تتمكّن أفكارٌ ("الثورة"، "الحرية"، "المساواة"، "الاشتراكية") من الدوران و"التمكُّن من الجماهير"، كان أمرا ساحرا. لم أكن أحسُّ حقيقة بهذه القوة المعبِّئَةُ للأفكار والقِيَم والمعتقدات، وأنا أتعب في قراءة *رأس المال*، لكنَّها كانت تُصيبني بالتأثر لّما كنَّا في نهاية المهرجانات –سيل من الكلمات، من الشِّعارات إذن من "الـ "أفكار القوية" المبثوثة من المنبر– نغنِّي نشيد الأممية برؤوس حاسرة وقبضات مرفوعة.

"هبّوا يا مُضطهدي الأرض
هبّوا يا أسرى الجوع (...)

(*) لم يُنشَرْ هذا النصّ في أي مكان آخر من قبل.

(**) رئيس تحرير مجلّة العلوم الإنسانية.

نحن لا شيء، لِنكُنْ كلَّ شيء"

ثمَّ إنَّ هذه الكلمات المؤثِّرة لم تكنْ سوى تقويةٍ لنظريةٍ ثوريةٍ بلورها ماركس وأنجلز ولينين وتروتسكي... بكثيرٍ من العِلم. في الوقتِ نفسه تبدو لي نظريةُ الفكرةِ المُعبِّئة هذه مُناقضَة للماديّ التقليدي الذي أجبرُ نفسي على أن أكونَه. كيف يمكن لنا أن نُعطي شيئا من الاستقلالية للأفكار لمَّا نكون ماديين؟ هل للمعتقدات والنظريات والإيديولوجيات والمُثُل وجودٌ خاصّ بها؟ أليست "مُسجَّلة" بعد في المادَّة؟ لكن إذا كان ذلك كذلك فلِم نعطي هذا القدرَ من الوقت والجُهد لنشر أفكارنا، وللجدل أثناء المناقشات ولنشر المذاهب الثورية؟ تتمازج كلُّ هذه التساؤلات وتتصادم دون التمكُّن من إيجاد حلول بسيطة.

من الفكرة إلى الحركة

يجب القول إن العلاقات بين "قوة" الأفكار والحركة، وبين الفِكر والبدن كانت تشغل الفلاسفة الكلاسيكيين. أعطاها ديكارت جوابا معروفا بـ "الثنائية". يوجد بالنسبة له نسقان من الحقيقة: العقل، الروح (أو الجوهر المُفكِّر، *re cogitans*). والمادّة (أو الجوهر الممتدّ، *res extensa*)، المخلوقان كلاهما من الله. تنتمي الطبيعة والنباتات والحيواناتُ إلى عالم المادّة، بينما يوجد الكائن البشري ضِمن الأحياء، الوحيد الذي له طبيعتان: طبيعة مادية -البدن- وطبيعة روحانية -"الروح". يعطينا الروح (الفِكر) هذه القدرة على إنتاج أفكار وأحلام وصُور وتمثيلات (بخلاف الحيوانات التي لا تتصرَّف إلاَّ حسب قوانين الطبيعة).

كانت هذه الأطروحة من فيلسوف مسيحي "الصحيحة من الناحية الميتافيزيقية" مقبولةً بارتياح في تلك الفترة. لكن ديكارت كان رجل عِلم أيضا، مفتونا بالفيزياء والبصريات وعلم التشريح. كان ينبغي

لـــه منذ ذاك الحين أن يفهم كيف يمكن للروح وللأفكار التي تخفيها أن تؤثّـــر على البدن وتتحكّم فيه. لحلّ هذا السؤال وجد ديكارت نفسَه مـــسوقا إلى تصوّر نظريةٍ مثيرة. سيكونُ الذهّن المكانَ الذي يلتقي فيه عـــالَم الأفكـــار وعالَم المادة. في *رسالة شهوات الروح* (1649) صاغ الفرضـــيةَ الـــتي مفادها أن نقطة اتصال الروح والبدن توجد في الغدَّة الـــصنوبرية-glande pinéale (وهـــي جزء من الدِّماغ نسمِّيها اليوم الإبيفيـــز-épiphyse). سيكون هذا هو المكان الذي تأتي منه الأفكار الـــتي تسمح لنا بأن نؤثِّر في البدن ونقود سلوكَنا. بفضل هذه النَّظرية الثنائية التي نُحسّ بأنّها مُحمَّلَةٌ فوق الطاقة بعض الشيء ومزعزَعَة نوعا مـــا، نجـــح ديكـــارت مع ذلك في التوفيق بين تصوُّره "المثالي" للفكر وموقفه "المادي" كعالِم.

تطـــرَّق مُعاصِرُه الطبيب والفيلسوف جوليان دولامتري- de La Metrie للقضية نفسها، لكن مع التجرؤ على تطليق كلّ مثالية. يؤكّد في كتابه التاريخ الطبيعي للروح-*Histoire naturelle de l'âme* (1745)، هـــذه الأطـــروحة الفضائحية في تلك الفترة: الإنسان آلة، والـــدِّماغ جهاز كالأجهزة الأخرى، "*يخفي الدِّماغ الفكرَ كما يُخفي الكبد المادَّة الصفراء*". الأفكار هي حالة مُعطاة للمادَّة ومن غير المُجدي أن نبحث لها عن جوهر أعلى.

سيسيلُ النقاشُ حول العلاقات بين الروح والبدن حِبرا كثيرا فيما بعـــد. ســـيجابه هـــذا النِّقاش الماديين (رجال عِلم غالبا) والروحانيين (فلاسفة غالبا) المناصرين لفكرة نوع من الاستقلالية للأفكار. لكن مع تقدّم الروح العلمية تصبحُ الوضعية "المثالية" صعبة شيئا فشيئا.

يـــسهِمُ ازدهـــارُ علوم الأعصاب-neurosciences منذ عشرين عامـــا في إعـــادة تنشيط النِّقاش، خصوصا في البلدان الأنجلوسكسونية

حـــيث سُمِي هذا النقاش بـــ "mind-body problem" (قضية البدن والروح/الفكر)[1].

"mind-body problem"

هدف علوم الأعصاب هو تفسير كيف يعمل الدِّماغ والإجابة لمدى ما، على سؤال: كيف تصِل المادة الحية إلى إنتاج الفكِر؟ طرحُ الـــسؤال بهذه الطريقة هو قبول أنّ الدِّماغ هو الذي يُنتِج الأفكار. هـــذه النَّظـــرة المادية التي هي النظرة الفعِلية أو نظرة الأمر الواقع يتقاسمها اليوم قسم كبير من الفلاسفة ورجال العِلم. يوافقون جميعا علـــى أنَّ الفكر مُسجَّل في الدِّماغ، وإن التعبير عن الأفكار يتمّ عبر تعالُـــقٍ بين الأعصاب. يُرفضُ الإيمانُ اليوم بالثنائية، بوجود عالَمين منفـــصِلين: الروح من جهة والبدن من جهة أخرى كما كان يعتقد ديكارت.

لكن نتج عن هذا الموقف المادي المُتَّخذ بالإجماع تقريبا حشدٌ من التساؤلات الجديدة. ما هو الفكر بالنسبة للمادي؟ هل يجبُ كي نفهَمَه أن نأخُذَ فقط بالملاحظات الصَّارمة للخلايا العصبية؟ ألا ينبغي لعلم النفس الذي يستعمِلُ مفاهيم: "صورة ذهنية-image mentale"، "شعور-conscience"، "رغبة-désir"، "ذكاء-intelligence"، أن يذوب في بيولوجـــيا الأعـــصاب-neurobiologie التي بإمكانها الوصف الدَّقيق للمـــسارات البيولوجـــية الخفية؟ وماذا عن ذاتية الفرد؟ أليست ظاهرةً عابـــرةً غـــير ذات فائدة لعمل الفِكر؟ هذه الأسئلة هي موضوع هذه

(1) لـــيس للكلمـــة الأنجليزية mind التي تترجم إلى الفرنسية غالبا بـــ "esprit" الإيحاءات الروحانية التي تملكها الكلمة في الفرنسية. الترجمة الأكثر صحّة هي الفِكر-pensée.

النقاشـــات اليوم (والتي تختلف بشأنها الآراء). يحيلُ كلُّ سؤال من هذه الأسئلة إلى عدد من القضايا الدّنيا والنقاشات الجانبية.

لتبسيط هذه المتاهة من النّظريات الحاضرة في هذا المجال، نستطيع حصرَ أربعة منها تتعلّق بأربعة أشكال مُختلفة من المادية:

فلـــسفة الأعـــصاب: وأهـــمّ مُمثّلَـــيها الـــزوجُ بول وباتريسيا شيرشـــلاند-Churchland، يُـــدعِّم هذا الزوجُ فكرةَ أن الفِكر ليس ســـوى مجموعة من التفاعلات/التعالقات العصبية. النتيجة: علوم الفِكر هي علم الأعصاب.

نظـــرية المظهر المزدوج: وتعتبر أنّ هناك علاقة بين الحالة الذّهنية وحالـــة الـــدِّماغ، ينبغي اعتبار كلٍّ من هذين الجانبين لوحده: المظهر الـــذاتي (الانطباعات، الشعور، المشاعر)، والمظهر الموضوعي (النشاط الفيزيائـــي الكيميائـــي البيولوجـــي للدماغ). إنّه الموقف الذي يُدعّمه طوماس ناجل-Nagel وفرانك جاكسون-Jackson.

النظرية الانبثاقية/emergentiste: هي صيغة أكثر تعقيدا للمادية. إذا كان الفِكر يتمثّل في حالة عصبية، فهناك درجات تنظيم في الدِّماغ. يمـــثّل المـــستوى البسيكولوجي للمستوى العصبـــي ما يُمثّله المستوى البيولوجي للفيزياء، أي مستوى أرقى من التنظيم. عبَّر عن هذه الأطروحة جون ر. سيرل-Searl ودُعاة التنظيم الذاتي-auto-organisation.

أخـــيرا، تعتـــبر الوظيفيةُ أن لنا استطاعةً كبيرةً لدراسة الفِكر دونما اهـــتمام بدعامته المادية. يمكن التعبير عن الفكرة الواحدة بدعامات فيزيائية مخـــتلفة كثيرا. أستطيع أن أقول "أحبّك" أو "ليسقط الأعداء" بالصوت أو بكتابتها بالحاسوب أو بحفرها على جدار الخ: مضمون الخطاب هو نفسه دائما، ونستطيع إذن دراستَه دون الاهتمام بدعامته المادية.

لنعد الآن إلى هذا النقاش بالتفصيل.

المادية الجذرية:
خلايا عصبية، ليس هناك سوى خلايا عصبية

يؤكِّد المظهرُ الأول للمادية الأكثر بساطة حسبما يبدو، والطبيعي، أن حالة فيزيائية وحالة ذهنية متشابهتان وهما "شيء واحد". من جهة أخرى نسمِّي هذه الأطروحة: "المادية الهوية". أفكِّر في أمِّي، أحلُمُ بالذهاب إلى البرازيل، أحسب نتيجة العملية: 12 + 8، الخ: تتعلّق كلُّ حالة من هذه الحالات الذِّهنية بنشاط عصبي قابل لأن يوصَفَ بأنّه مسار فيزيائي-كيميائي، والتعرُّف على واحد هو تعرُّف على الآخر.

عبَّر عنها في السِّتّينيات فلاسفةٌ مثل د. آرمستورنغ وهربرت فيجل-Feigl وجون سمارت-C. Smart، وترجمها بشكل أكثر راديكالية زوجان من الفلاسفة الأمريكيين بول وباتريسيا شيرشلاند وهما أستاذا فلسفة بجامعة سان دييغو. نظرية الزوج "بول" تُسمَّى "المادية الإقصائية"(1). هي ببساطة تؤكِّد انتفاء وجودِ أيّ حالة ذهنية. الحديث عن "خواطر" أو "شعور" أو "أفكار" ليس له عند العالِم أي معنى صارم. ما هي سوى مفاهيم نطلقها على حقائق عصبية. نستطيع في الحياة اليومية أن نستغني بقوة عن كلّ الأفكار الزائفة مثل "هذه الوردة جميلة"، "كان قيصر إمبراطورا رومانيا" لو كنّا نعرف كيف نصِف المسارات الفيزيائية المتعلّقة بها. مثلما نعرف من حسن إلى أحسن الميكانيزمات الفيزيولوجية للتغذية التي نستطيع أن نزاوج فيها بين أذواق الفواكه والمشروبات وبين تركيباتها الكيمياوية الدقيقة. هدف علوم الأعصاب هو على المدى المنظور إلغاء علم النفس لتعويضه بعلم

(1) Matte rand Consciousness, MIT Press, 1993.

الأعـــصاب. يُـــروى أن بول شير شلاند عندما يريد أن يتحدَّث عن زوجـــته، وعوضـــا عن أن يخرجَ صورها من حافظة نقوده يُخرج منه الرسم الإلكتروني لدماغها ويعلن: "ها هي".

قامت زوجتُه باتريسيا شيرشلند بتحقيق مُميِّز عن ساحة الفلسفة في الـــذّهن بنشرها سنة 1986: *Neurophiloslophy: Towards a Unified Science of the Mind-Brain*[1]. تـــدعِّم في هذا الكتاب هـــي أيـــضا فكرة أن الذّهنية ينبغي أن تُلغى لفائدة علم الأعصاب. يتمثّل عمـــل الفلاســـفة إذن في تعميم اكتشافات رجال العلم، وانطلاقا من هنا اقتراح نماذج عمل الدِّماغ. هذه مهمَّة أكثر فائدة من المضاربة على مفاهيم لا فائدة ترجى منها مثل "شعور"، "تمثيل" أو "رغبات" التي يستغلُّها علماء النفس. كما اقترح بول شيرشلاند في كتابه *الدِّماغ المحرِّك للعقل، مكان الروح*-*Le Cerveau, moteur de la raison, siège de l'âme*[2]، نموذجا لعمل الدِّماغ مرتكزا على معمار ارتباطي-connexionniste.

نظـــرية المادية الإلغائية كما هي مُدرَّسة من الزوجين شيرشلاند بعيدة عن أن تكون مُتقاسَمَة من كلّ رجال العِلم. يرفُضُ الباحثون في بيولوجيا الأعصاب-neurobiologie تدعيمَ رؤية اختزالية جذرية بهذا القدر. يرفض جون دولاكور-Delacour الباحث المرموق في بيولوجيا الأعـــصاب "دوغمائـــية المادية المُلغية" التي هي كما يضيف "في أكثر الأحـــيان أطـــروحة فلاسفة أكثر ممَّا هي أطروحة مختصِّين في بيولوجيا أعصاب السلوك"[3].

---

(1) MIT Press, 1986 وتوجمـــته إلى الفرنسية هي: Neurophilosphie, L'esprit-cerveau, Puf, 1999.

(2) De Boek, Université, 1999.

(3) J. Delacour, Biologie de la conscience, Puf, Que sais-je?, 1994.

نظرية المظهر المزدوج:

ما هو الأثر الذي يحس به من هو خُلد أو وطواط؟

لكـــن كيف تُرفَضُ أطروحةَ المادية الإلغائية التي تفترض أنَّه يمكن وصفُ كلّ جوانب الفكر موضوعيةً كانت أم ذاتيةً في صورة مسارات فيزيائية ابتدائية خلافا لكونها حُججا أخلاقية ومقاومات ورفضا لقبولٍ أطـــروحة كثيرة النثرية لا مثالية فيها؟ والواقع أنّ الأطروحة المادية تثير تـــساؤلا مفاده: هل يمكننا "إلغاء" البعد الذاتي للجانب النفسي بتأكيد مُماثلـــته لحالـــة نفـــسية؟ أو بعـــبارة أخرى، هل يمكن إلغاء الذاتية (الإحساس بالألم، الإحساس بالجمال، الشعور بالغضب، الخ) في روح الفاعل دون أن يُغيِّر ذلك من ردود أفعاله؟

كـــان ديكـــارت يُدعِّم موقفا كهذا بخصوص الحيوانات، موقف مـــادي بحـــت. يـــؤكّد أنَّه إذا ضربنا كلبا فإنَّه سينبح بصوت خافت ويهرب غير أنَّه لا يتألَّم. نباحُه وهروبه هي ردود أفعال طبيعية للجهاز لا يُـــصاحبها أيّ إحـــساس بالألم. مثلها مثل جرس صغير ندقّه: يرنُّ، يُحدثُ صوتا لكنَّه لا يُحسُّ بأي شيء... سيتقاسمُ العلماءُ الوضعيون هذه النَّظرية الديكارتية مُطوَّلا، وهم يؤيِّدون فكرةَ أنَّه بالإمكان تعذيبُ الحيوان بسرور بالِغ على طاولة تشريح لفائدة العِلم وهم يفترِضون أنَّه لا يُحـــسُّ بتأثُّرات ولا بمشاعر ولا بألم. من جهتهم عبَّر الفلاسفةُ عن حُجـــجٍ لفائدة نوع من استقلالية الذاتية. دون رفضٍ لفكرة المادية التي مفادها أنَّ للأفكار دعامة عضوية فقد رغبوا في تأكيدٍ أن الذاتية ليست مماثلة للحالة الفيزيائية التي تتطابق معها. يمكن ترتيب هذه الحُجَج تحت عـــنوان نظرية "المظهر المُزدوَج": تنقسم فكرةٌ ما إلى مظهرين لا يمكن الفـــصل بيـــنهما، المظهر الموضوعي والمظهر الذاتي مثل وجهي عملة واحـــدة. من أولى المحاولات في هذا الاتجاه محاولة الفيلسوف طوماس

ناجل-Nagel. في مقال أثار ضجة عند نشره سنة 1974 يتساءل: "ما هـــو أثر أن يكون الفرد وطواطا؟"[1]. نعرف كما يقول أن الوطواط يسير في الظّلام بفضل جهاز تحسّس صوتي، نظام يصلُ إلى درجة عالية مـــن الدّقـــة يُرسل ذبذبات سمعية ويستقبل مقابلها أصداء. يُمكّنه هذا الجهاز من استكشاف محيطه أحسن مما نفعله نحن بعيوننا. يعرف العلماءُ اليوم تماما كيف يعملُ نظامُ إنتاجِ الأصداء-échoisation عند الخلد أو الوطـــواط. ومـــع ذلـــك فـــإنّ هذه المعرفةَ كما يقولُ لا تسمحُ أبدا بالإحـــساس ذاتيا بما يُحسُّ به الخلد. الذاتية هي قسم (جزء) لا يمكن إخضاعه للتفسير العلمي.

عبَّر الفيلسوف الأسترالي فرانك جاكسون-Jackson عن حُجَّة مُماثلة مع مثال: ماري والألوان *(انظر الإطار المُوالي)* حُجَّة جاكسون مُـــوجَّهة لإثبات وجودِ حقيقة ذاتية يسمِّيها "*qualia* épiphénoménales" (عنوان مقاله). هذه الجملة المُعقَّدَة تعني خصائص (أو مزايا= qualia) لا يمكـــن اختـــزالها في المعلـــومات الفيـــزيائية وحدها. أمَّا صفة épiphénoménale أي: ظاهرة عابرة، فتعني أنّ المزايا أو الخصائص - الجزء الذاتي من الشعور- لن تكون في العمق سوى ظاهرة عابرة، صبغة ذاتية نعطيها للأشياء إلاّ أنّها غير ذات وظيفة خاصَّة.

مـــع ذلك يستحقّ هذا التأكيدُ الأخيرُ بعضَ النَّظر ذلك أنّه يقود إلى التساؤل: ما هو الشيء الزائد في الذاتية مما لا نجده في حالة عضوية بسيطة؟ أليست الذاتيةُ غير ظاهرة عابرة، معرفة زائدة، غير أنَّها ليست مُفيدة؟ هل إن الشعور بالم أو أن يكونَ الإنسانُ حزينا، أو أن يجد شيئا جميلا ليس سوى شيءٍ عابرٍ، انطباع ذاتي بلا أهمية لعمل الجهاز نفسه؟

(1) What is it like to be a bat? تُـــرجم هذا المقال إلى الفرنسية في: *Questions mortelles*, Puf, 1984.

ستكونُ فرضيةُ علاقة سببية بين الذاتية (الألم، الحبّ، الرغبة، المعتقَد) وردّ الفعل الذي يتبعها موضوعَ تطوير خاصّ، تقني كثيرا ومتقدِّم للقصدية[1].

عندما تكتشف ماري الألوان

لجأ فرانك جاكسون إلى "تجربة خواطر" متميِّزة[2]. لنتصوَّر أنَّ ماري هـي آنسة صغيرة. نشأت منذ ولادتها لا تعرف الألوان. إنَّها تشكو مثلا من اضطراب بصري خاصّ جدّا والذي يُسمَّى عمى الألوان- achromatopsie الذي يجعلها ترى العالَم بالأبيض والأسود فقط مثلما كـان علـيه الحـال في جهاز تلفزيون قديم[3]. لا يمنعها هذا من متابعة دراسـتها ومـن أن تـصبح عالِمة أعصاب بارزة. تتخصَّص ماري في الأعـصاب الفيزيولوجية البصرية بالضبط. لنفترضْ أنَّها تتحصَّل بهذا على كـل المعارف العلمية الممكن الحصولُ عليها والمتعلِّقة برؤية الألوان. إنَّها تعـرف بالـضبط إذن كلَّ ما يحصل في جهازنا البصري لمَّا تكون لدينا طمـاطمُ ناضـجة أو السماء زرقاء مع أنَّها لم ترَ أبدا اللونين الأحمر أو الأزرق.

---

(1) يمكن أن نعرف هذا النِّقاش في:

D. Pinkas, La Materialité de l'esprit, La Découverte,1955. P. Jacob, Pourquoi les choses ont-elles un sens?O. Jacob, 1977 et P. Engel, introductio à la philosophie de l'esprit, La Découverte, 1994.

انظر أيضا الحوار مع بيار جاكوب في هذا الكتاب.

(2) تجـارب الخواطر التي جالت بأذهان الفلاسفة المدرسيين هي سيناريوهات خيالية تـصوِّر شخصيات في وضعيات حرجة تسمح بـ "اختبار" نظري لفرضية ما. نتـساءل مـثلا: مـاذا سيحدث إذا كان بإمكان دماغ أن يعمل بلا بدن؟ الغرفة الصينية لسيرل واختبار تورينغ-Turing هي أمثلة لتجارب أفكار/خواطرية.

(3) يفترض ف. جاكسون في الواقع أنَّها بقيت محبوسة في غرفة سوداء وبيضاء ولا تـرى إذن سوى لونين. عن عمى الألوان انظر كتاب أوليفييه ساكس- Sacks: الجزيرة البيضاء والسوداء- *L'Ile en noir et blanc*, Seuil, 1997.

مـــاذا سيحدث إذن عندما ستُشفى ماري وتخرج من عالمها الأبيض والأسود؟ يتساءل جاكسون. هل ستتعلّم شيئا أم لا؟ يجيب: "يبدو أنّـــه من الطبيعي جدّا أن تتعلّم شيئا ما في موضوع العالَم والتجربة البـــصرية الـــتي هي لنا نحن. لكن ينتُج عن ذلك حينئذ بما لا مجال لتلافـــيه أن المعرفة التي كانت عندها في السابق غير مكتملة. كانت تتوفّـــر حينها على كلّ المعلومات الفيزيائية. إذن توجد بالإضافة إلى هـــذه المعرفة الفيزيائية بعضُ الأشياء التي لا تعرفها بعد، والفيزيائية- physicalisme خاطئة[1].

نظرية الانبثاق:
الكلّ أكبر من مجموع الأجزاء

نظرية الانبثاق هي شكل آخر من أشكال تصوّر العلاقات بين الدِّماغ والـــتفكير. يُدافــع عن هذه الأطروحة فيلسوف مثل جون ر. سيرل (انظر الإطـــار المـــوالي) ويقاسمه في ذلك بعضُ البيولوجيين. مبدأها هو: إذا كان الـــتفكيرُ يـــستلزمُ دعامـــةً ماديةً كي يتواجد فهو لا يبدو إلاَّ كـــ "خاصيَّة منبـــثقة" لمجموعة عصبية ولا يوجد في أيّ عصبٍ مأخوذ لوحده. بالطريقة نفـــسها "ينبـــثق" الماءُ وخصائصُه الفيزيائيةُ: "السيولةً"، من تركيبته التي هي الهيدروجين والأوكسجين، لكن لا أحد من هذه المكونات يملك خصائص المـــاء. يمكـــن من هذا المنظور أن ينبثق من التفاعلات بين الأعصاب مسارٌ ذهـــنيٌ، تماماً مـــثلما يمكن لـــ "روح الجماعة" أن تظهر عند جماعة من لاعبـــــي كـــرة القدم الذين يلعبون مع بعضهم بانتظام دون أن نتمكّن من تحديـــد مكان هذه الروح عند واحد بعينه من هؤلاء اللاعبين إذا أخذناهم

(1) Epiphénomenal qualia, in *Philosofical Quaterly*, n° 32, 1982.

فُــرادى. مــع بقائها ماديةً ترفضُ نظريةُ الانبثاق إذن أن تُفكِّر في أن مقاربةً عصبيةً صارمةً تستطيع أن تحُلَّ لوحدها مسألة عمل التفكير.

نظرية الانبثاق قريبة من طروحات التنظيم الذاتي التي يدافع عنها إدغار مــورين[1]. هــي متوافقةٌ أيضا مع المقاربات الارتباطية لعمل الدِّماغ. تقبلُ فكــرةُ الانبــثاق مثل فكرة التنظيم الذاتي في مستوى المناهج استقلاليةَ علم الــنفس نــسبةً إلى البيولوجيا- مثلما لا تُختزَلُ البيولوجيا في مجرَّد فرعٍ من فــروع الكيمياء (كما لا تُختزَل الكيمياء في الفيزياء) لأنَّ كلاًّ منهما تتطرَّق إلى ظواهــر في مستوى مُعيَّن من الواقع. ضمن هذا الأُفُق لا ينبغي للعلاقات بــين علم النفس وعلوم الأعصاب أن تُتصوَّرَ علاقات خضوع، مثلما يشير إلى ذلــك عالمُ النفس بول فراس-Fraisse "*لا يمكن أن تُفسَّر العلاقاتُ بين الدِّماغ والمسارات الذِّهنية إلاَّ باعتبار وجود مستويات تنظيم للمادّة*"[2].

إعادة اكتشاف الروح

أصبح جون ر. سيرل-Searl أستاذ الفلسفة بجامعة بيركلي (كاليفورنيا) مشهورا مرَّة أولى عندما بلور سنة 1969 نظرية "أفعال الكلام". أثار كــتابُ *إعادة اكتشاف الروح-La Redécouverte de l'esprit*[3] المنشور في الولايات المتَّحدة الأمريكية سنة 1992 ضجَّة، ذلك أنَّه لم يُعــطَ لأيٍّ من الباحثين البارزين في هذا المجال الحقّ.. تبدو وضعية ســيرل في هــذا المشهد المُعقَّد حاسمةً وغير عادية: الدِّماغ والتفكير حقيقــتان هامَّــتان كــثيرا لدرجة أنَّ محاولة مقارنتهما بشيء آخر

(1) La Connaissance de la connaissance, t. 3 de La Méthode, Seuil, 1986. معرفة المعرفة (الجزء 3 من كتاب الطريقة).

(2) *Psychologie de demain*, Puf, 1988.

(3) J.R. Searle, La Redécouverte de l'esprit, Gallimard, "Essais", 1995.

(أجهزة بسيطة، آلات أو حواسيب) أمرٌ محكومٌ بالفشل. قسم مُعتبَرٌ مـــن الكتاب مُخصَّص لعرض نقدي لما يُسمِّيه المؤلِّف "الفهم المادي الـــذي هـــو اليوم موضة في الفلسفة وفي العلوم المعرفية". إنَّه يأخُذ عليهم عدمَ قدرتهم على تحمُّل مسؤولية موضوعيتهم بطريقة أخرى غـــير تـــشويه الفعـــل الذِّهني الإنساني في خصائصه الأكثر طبيعية: خاصـــية أن يكون واعيا ومقصديا وذاتيا. من "المادية الإلغائية" إلى "وظيفية الحاسوب" لا تعمل أيٌّ من طروحات فلسفة الروح حسبه على وصف خصوصيتها. هل يتأسَّف سيرل بالقدر ذاته على أسرار الروحانية؟ لا إطلاقا، غير أنَّ الفهم الذي يقترحه مضادٌّ للاختزالية. إنَّـــه يعمل على التذكير بداية بأن الدِّماغ جهاز حيٌّ (وليس مجموعة من المسارات والشبكات الكهربائية)، ثمَّ بأن الشعور ليس وهْمًا بل هـــو شـــكل الـــذِّهني نفسه. بتجنُبه عائقَ الثنائية (الروح من جهة والـــدِّماغ من جهة أخرى) يشرح سيرل أنَّه يمكن للشعور أن يُقارَن بخاصـــية "انبثاقية" للدماغ. هي مرتبطة به بعلاقة سببية لكنَّها تنتمي إلى نسق آخر من الظواهر غير المكوِّنات الفزيائية الكيماوية الابتدائية الـــتي نـــراها فيه (مثلما هو الحال بالنسبة لصلابة الجليد التي ليست خاصـــية لجـــزيئات الـــ H2O لكن من علاقاتها). المصدر الرئيسي للخطـــإ حسب سيرل يكمن في النقل التعسُّفي للنماذج من تخصُّصٍ إلى آخـــر أو مـــن مُخطَّط إلى آخر، إنَّه يفهم جيِّدا أن نشاطا عقليا عميقا يكون موجودا في شبكة عصبية، لكن ينبغي الإشارة إلى أنَّه لا يتضمَّن في هذا المستوى لا "رموزا" ولا "معلومات". هل هو العمل "الذِّهني"؟ وعلى العكس من ذلك إذا كانت علوم المعرفة تريد شرحَ الشعور والذِّهني "جدِيا" عليها أن تشرح الذاتية والقصديةَ والمعتقَدَ.

نيقولا جورنيه

الوقت ليس موجودا في السَّاعة:

الوظيفية

أخــذتْ طريقةٌ أخرى في مقاربة العلاقات بين الدماغ والتفكير مكانــة مُهمَّــة في الــنقاش هـــي الوظيفية. ساند هذه المقاربة أساسا الأمريكيون جيري فودور-Fodor وهيلاري بوتنام-Putnam[1]. إنَّها موقِــفٌ ذكي يتمثَّل في "تجنُّب" النقاش الــ مادة/فكر (روح). الفكرة القاعديــة هـــي الآتية: لقياس الوقت نستعمل دعامات مختلفة: ساعة حائطــية ميكانيكية، ساعة كوارتز، ساعة شمسية.. الخ. كلّ تقنية من هذه التقنيات تهدف إلى القيام بالوظيفة نفسها: معرفة الوقت.

يمكــن الحــصول على الوظيفة نفسها بطرق أخرى مختلفة تماما. ليــست بنا حاجة لوصف حصري لدعامتها المادية كي ندرسها. يُعبِّر هـــ. بوتنام عن هذا انطلاقا من مثل بسيط جدا: "*الوظيفية، سلوك آلة حاسبة مثلا ليس مُفسَّرا بفيزياء الآلة الحاسبة. إنَّه مُفسَّر ببرنامج الآلة*". حتى ولو "إن هذا البرنامج يتحقَّق بفيزياء خاصَّة"[2].

يمكنــنا إذن أن نفصل الوظيفة عن دعامتها تماما وأن ندرس الواحدة دون معرفة الأخرى. دون زعمٍ أنّ الدِّماغ والروح مختلفان حقيقة، تفترضُ الوظيفــيةُ أنَّــه بالإمكـــان اعتبارُ منطقِ وظيفةٍ ذهنية منفصلا عن دعامته العــضوية. مـــن جهة أخرى، المقاربة الفيزيائية الكيميائية للظواهر الذّهنية ليــست حـــتى اقتــصادية. الرغبة في استكشاف الأفكار بملاحظة عمل الأعــصاب شبيه لمحاولة فهم معنى كلمات أغنية للبيتلز-les beatles فقط

---

(1) غيَّر بوتنام رأيَه في الموضوع فيما بعد. انظر: Représentation et réalité, Gallimard, 1990.

(2) Mind, *Language and Reality*, *philosophical papers*. Vol. 2, Cambridge University Press, 1979.

بتحلـــيل المـــوجات الصوتية التي تُحدثُها أو الرغبة في شرح عمل بنك ما فقط عبر هيئات مُوَظَّفيه! سيكون عملا كبيرا وغير ذي فائدة.

اســـتعاد ج. فـــودور أطـــروحة الوظيفـــية التي عبَّر عنها عبر مُماثلة بالحاســـوب. يقـــيم التفكير عنده علاقةَ شبيهة بالعلاقة التي يقيمها برنامجٌ معلـــوماتي مع الحاسوب. يمكننا تنفيذُ برنامج معلوماتي (*software*) بطريقة جيِّدة على دعامات مختلفة بما في ذلك ورقة وقلم. ما يهمّ لفهم البرنامج هو منطقُه، سلسلة التعليمات التي يتضمَّنها وليس الدعامة المادية التي يُنفَّذ عليها. إذن، لفهم التفكير ينبغي الاهتمام بالمنطق المُشتغِل أثناء العمليات الذّهنية[1].

للمطالعة في موضوع فلسفة الروح

J-f. Dortier (dir), *Le Cerveau et la pn,sée*, Sciences Humaines Editions, 1999.

P. Engel, Introduction à la philosophie de l'esprit, La Découverte, 1994.

J.-N. Missa, L'Esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences, J. Vrin, 1995.

V. Descombes, *La Denrée mentale*, Minuit, 1995.

B. Andrieu, *La Neurophilosophie*, Puf, Que sais-je?, 1998.

مؤلِّفون آخرون

J. R. Searle, *La Redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995.

Patricia Churchland, Neurophilosophie, L'esprit-cerveau, Puf, 1999.

D. Dennett, La Conscience expliqué, O. Jacob, 1993

(1) يستعيد هذه الأطروحة د. مار–Marr بخصوص دراسة الرؤية.

سرّ القصدية–Intentionnalité

حوار مع بيار جاكوب(*)

المعـــتقدات والرغبات والمقاصد الإنسانية تستعين بخاصية أساسية من خصائص الفِكر (الذّهن) هي تمثُّلُ أشياء ليست ذات حضور مادّي أو حتَّى غير موجودة.

العلـــوم الإنسانية: من الأهداف الراهنة لفلسفة الفكر/الذّهن، كـــشف ســـرِّ "القصدية". هل بإمكانكم شرح ما يختفِي وراء هذه الصِّيغة؟

بـــيار جاكوب: تدلّ لفظة "قصدية" على المعنى نفسه الذي تدلّ عليه لفظة "تمثُّل". ينبغي تمييز لفظ "قصدية" الذي هو ذو استعمال دقيق جـــدّا. المقاصد (أي مشروع، أو نـــزوع نحو شيء ما) حالات ذهنية ضمن حالات أخرى (المعتقدات، الرغبات، الخ) تمتلك كلُّها القصدية. اللفـــظ بهذا المعنى ينحدر من اللاتينية intentio أعاد تأهيلَه الفيلسوف فـــرانو برانتانو–Brentano في نهاية القرن الـــ 19. المسارات الفكرية عند المادي وخلافا لما هي عليه عند ثنائي مثل ديكارت، هي مسارات فيـــزيائية كيميائية وبيولوجية. تشير "القصدية" إذن إلى قدرة الأنساق العصبية لبعض الأجهزة على تمثُّل مظاهر من المحيط. كثير من الأنساق الفيـــزيائية المعقَّـــدة ليست لها على ما يبدو هذه القدرة، كالكواكب

(*) مديـــر أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي–CNRS وهو مؤلِّف كتاب: لمـــاذا يوجد معنى للأشياء– Pourquoi les choses ont-elles un sens? O. Jacob, 1997.

والنجوم والمحيطات والحوامض النووية الخ. وبالمقابل يبدو أن بعض الحيوانات قادرٌ على تشكيل تمثُّلات.

القصدية سرٌّ لسببين على الأقل: أولا: أن تكون للفرد قصدية فذلك يعني القدرةَ على التفكير في شيء ما بعيدٍ جدّا عن الذّات في المكان: في سان فرانسيسكو، في جوبيتير. وهي أيضا القدرة على التفكير في أشياء من الماضي مثل يوليوس قيصر أو بيغ بانغ(**). إنَّها أيضا التفكير في شيء خاطئ، غير موجود أو مستحيل، مثل الاعتقاد بأنَّ أكبرَ عدد تامٍّ على الإطلاق زوجيٌّ. كيف يمكن لنظام فيزيائي توليدُ هذه الأفكار؟ ثانيا: نتحقّق من أنّه لا علماء الفضاء ولا الفيزيائيون ولا الكيميائيون ولا معظم البيولوجيين يشرحون الأشياء التي يدرسونها بإعطائها القدرةَ على القيام بتمثُّلات.

العلوم الإنسانية: في أيِّ شيء يُمثّل إلقاء نظرة موضوعية على خصائص الروح مسألة فلسفية؟

ب. ج: إذا كانت الفلسفة تريد الإسهام في توضيح سرِّ القصدية فإنَّ من صالحها أن تأخذ بعين الاعتبار تقدُّم علوم الأعصاب وعلوم المعرفة. تطرح القصدية مشكلتين متميزتين كلٌّ منهما عن الأخرى ومتكاملتين: المشكلة الأولى: كيف يعمل جهاز فيزيائي وبيولوجي - دماغ بشري مثلا- لإنتاج تمثُّلات؟ هو تمثُّلٌ -ذهني أو غير ذهني- الشيء ذو الخصائص الدلالية: للمقول الكلامي والصورة الفوتوغرافية وإشارة المرور خصائص دلالية. لبعض الحالات الذّهنية خصائص دلالية. بيد أنّها لا تمتلك كلُّها هذه الخصائص فالأمزجةُ والأحاسيسُ

(**) يوليوس قيصر–Jules César هو الإمبراطور الروماني صاحب العبارة الشهيرة: "حتَّى أنت يا بروتوس؟" التي وجَّهها للشخص الذي اغتاله، والذي كان قد أحسن إليه كثيراً فيما سبق. المترجم.

حالاتٌ ذهنية لا تُمثّل شيئا. إذا كُنَّا نرغب في فهم سرِّ القصدية ينبغي أن نحـــاول معرفةَ: بفضل أيَّة خاصيَّة فيزيائية أو كيميائية أو بيولوجية يتوصَّل الجهاز المادّي إلى صُنع تمثُّلات؟.

المـــشكلة الثانـــية هي مشكلة الدَّور السببـــي. قلت إنَّ للتمثُّل خاصـــية دلالية بالضرورة. أعتقد أيضا كماديّ جيِّد أنَّ لها خصائص فيـــزيائية، وإذا تعلَّـــق الأمر بتمثُّل ذهني (عقلية إذن)، وكيميائية أيضا وبيولوجـــية أيـــضا. أليـــست هـــذه الخصائص الفيزيائيةُ والكيميائيةُ والبيولوجية الوحيدة التي تشرح سلوكَ الجهاز برمَّته؟ هل للبُعد الدلالي دورٌ يلعبُه وما هو هذا الدَّور؟

العلوم الإنسانية: لنر المشكِل الأول..

ب. ج. إنَّها مشكلة "تطبيع" القصدية. إذا كنت مادّيا وتحقَّقت مـــن أن معظم المختصِّين في علوم الطبيعة لا يشرحون سلوك الكائنات الـــتي يدرســـونها بإعطائهـــا القصدية، فلك الخيارُ بين طريقين اثنين. بإمكانـــك أن تفترض أنَّه حتى إن لم تكن موجودة في عدد من الأنظمة الفيـــزيائية، فـــإنَّ ذلك لا ينفي كونها خاصِّية أصلية للأنظمة العصبية لـــبعض الكائنات الحيَّة المُعقَّدة. يُسمَّى هذا الطريقُ الأول "واقعيا" لأنَّه يعتبرُ القصديةَ حاضرةً حقيقةً في الجهاز العصبـــي.

يتمثَّل الطريقُ الثاني في عدم اعتبار القصدية خاصية أصلية للنظام الـــذي نُـــسندها له. ليس مثل إسنادنا له خاصية فيزيائية أو كيميائية مُعتبَـــرة أصـــلية بالتعـــريف. إسنادُ مُعتقَد لنظام فيزيائي هو فقط تبنِّي تصرُّف على هذا النِّظام لتسهيل التنبؤ بسلوكه. هو تصرُّفٌ مناسب لنا: إن لم نكـــن فيـــزيائيين أو كيميائيين مناسب وقتذاك إسناد تمثُّلٍ للنظام الفيزيائي للتنبؤ بسلوكه. المنطقي الأمريكي ويلارد فان أورمن كوين- Van Orman Quine مـــثال جيِّدٌ لهؤلاء المادّيين الذين يرفضون واقعية

القـــصدية: لا نستطيع في الحياة العملية أن نستغني عن إعطاء مُعتقدات أو مقاصـــد لُمجانسينا. لكن ليس لمفهوم المعتقَد-croyance مكانته في علم للإنسان حقيقي/أصيل.

العلـــوم الإنسانية: هل بإمكانك تحديد الفرق بين وِجهتي النَّظر هاتين إذا طبَّقناهما على شيء مُحدَّد.

ب. ج. تصوَّر أنَّك وأنت تتجول في يوم ما على الشَّاطئ والبحر في حالـــة جزر، تكتشف كتابةً تستعيدُ بيتين شعريين للشاعر بودلير. افترِضْ أيـــضا أن هذه الكتابة قد خُطَّت برجلي نورس. لنقبل فكرة أن النورس لم يُرِدْ أن يقول شيئا: إنَّها محض مصادفة أنْ خطَّ النورس بيتَ بودلير.

من وجهة نظر واقعية بصمة رِجْل النورس خالية من أية قصدية. والواقع أنَّ هناك اختلافا أساسيا بالنسبة للواقعي بين ما يُسمِّيه الفلاسفة بالقـــصدية "الأصيلة" أو "البدائية" والقصدية "المُتفرِّعة". يملك الفردُ ذو الـــدِّماغ المُعقَّد بقدر كاف، قصديةً أصيلة. الكتاب الذي يكتُبُه مهما كان وفيا لخواطره لا يملك إلاَّ قصدية متفرِّعة.

وبالمقابل فإنَّ القصدية بالنسبة لخصم الواقعية ليست على أية حال خاصِّية حقيقية لدماغ الفرد والتمييز بين درجتين من القصدية لا معنى لـــه، وهـــو موقف كوين الذي تحدَّثت عنه سابقا، وهو أيضا موقف الفيلسوف دانيال دونوت-Dennett.

نـــستطيعُ أن نفهمهـــا بـــشكل أفضل بأخذنا لمثال الحاسوب. الحاســـوب نـــسق فيزيائي (ميكانيكي كهربائي) يُنتِج ويستهلم رموزا (أرقاما وكلمات). نحنُ البشر نؤوِّل هذه الرموزَ ونعطيها معنى. مالفرق الموجـــودُ بـــين ما يفعلُه الكائنُ البشريُ برمزٍ ما، وما يفعله الحاسوبُ بالرمز نفسه؟ يبدو هذا الفرقُ قليلا أحيانا. عندما نلعب الشَّطرنجَ ضدَّ آلـــة، فإنَّـــنا نعطيها بسهولة تمثُّلات مثل الرغبة في الفوز أو معتقدات

خاصَّة بوضعية القطع على الرّقعة. ما هو الفرق بين معتقداتنا ورغباتنا وتلك الخاصَّة بالحاسوب؟

دونـــوت مُـــستعدّ مثل أيٍّ منّا لنفيِ إمكانية أن تكون الحالاتُ الداخليةُ للحاسوب معتقدات ورغبات حقيقية شبيهة بتلك التي لنا. إنَّه يعترف أن الحاسوب لا يُعطي حقيقةً دلالات للرموز التي يُحرِّكها. إنَّه موافِق على انَّه ليست للحاسوب قصدية. غير أنّه يطرح السؤال التالي: مـــا الـــذي يُثبتُ لنا أنّنا نحن البشر مختلفون؟ إذا كنا نسند معتقدات ورغـــبات للحاســـوب بسهولة أليس هو الأمر نفسه لَّما نعطي تمثُّلات معـــتقدات ورغـــبات لأحد مُجانسينا؟ يُلقي دونوت ظلالا من الشكّ حـــول وجود قصدية حقيقية "أصلية" عندما يوحي بأنَّها قد تكون غير طبيعية بالقدر نفسه أيضا عند الإنسان. القصديةُ عنده مثلما هو الحال عند كوين هي سهولةُ عمليةٍ غير ذات وجود موضوعي. بعض الماديين أكثـــرُ مُعارضة أيضا للقصديةً من دونوت. إنَّهم الماديون الذين يصفون أنفـــسَهم بـــ "الإلغائيين". مصطلحات مثل "تمثيل" و"معتقَد" لا تمثّل شـــيئا بالنسبة إليهم، ذلك أنّها لا تشير إلى حالة عقلية. يمكن في رأيهم مقارنـــة الفائـــدة الوصفية والتفسيرية لهذه الكلمات بالفائدة الوصفية والتفـــسيرية لكلمات لا تدلُّ على حقيقة فيزيائية مثل كلمات "شبح" و"جنِّـــية" أو حتى "phlogistique" الكلمة التي استعملها الكيميائيون حتى لافوازييه قبل أن تُلغى لفائدة كلمة "أوكسجين".

العلـــوم الإنسانية: ما هي النتائج التي ستترتَّب عن وِجهة نظر واقعية؟

ب. ج. الموقف الواقعي بخصوص القصدية الذي أدعِّمه شخصيا كمـــا قلتُ، يقود إلى التمييز بين القصدية الأصلية والقصدية التفريعية. ســـنقول مـــثلا إنَّ الرموزَ اللغويةَ تأخذ قصديتها التفريعية من القصدية

الأصلية للحالات الذّهنية للأفراد الذين يستعملونها للتواصُل فيما بينهم. يُـــدعِّمُ بعـــضُ مُناضِلي واقعية القصدية مثل جيري فودور أنَّ حالاتنا الذّهنية تُفرِّع قصديتَها من القصدية الأكثر أساسية لرموز "لغة الفِكر". لن تكون صيغةُ لغة التفكير أو الخواطر إذن شيئا آخر سوى مجموعة من الأعـــصاب في دماغ فردي. على النحو نفسه، فإنَّ نسخة من الكلمة الفرنسية "حرية" يمكن أن تكون مخطوطة بالطباشير الوردي على لوحة في مكـــان وزمـــان معيَّنين. سيكون لصيغة لغة التفكير إذن وجهان: خصائص فيزيائية كيميائية بيولوجية وتركيبية من جهة وهي خصائص غير دلالية، وخصائص دلالية من جهة أخرى. سيكون تطبيع القصدية بمثابة تبيين ماهية الخصائص غير الدلالية لهذه المجموعة من الأعصاب التي تعطي لهذه الأخيرة قصديتَها، أي معناها.

العلوم الإنسانية: لكن كيف نُفسِّر أن لهذه اللغة العميقة معنى، وتستطيع أن تطال موضوعات العالَم الذي يحيط بنا؟

ب. ج. يـــستنِدُ الحـــلُّ المقتـــرحُ من الفيلسوف الأمريكي فراد دراتـــسك-Dretsk أولا إلى نظرية الإخبار-الإعلام. الفكرة القاعدية هـــي أن جهـــاز تلقٍّ يحمل معلومات عن وضعيةٍ ما في المحيط إذا كان خاضـــعا لقوانين هذه الوضعية. تقول هذه القوانين: إنَّ علاقة ضرورية وموضوعية توجد بين ظاهرة وأخرى. هكذا تدلّ حلقات الدخان على الـــنَّار التي تُنتجها. الحلقات الموجودة فوق جذع شجرة تدلُّ على عمرِ الـــشَّجرة، انحِـــلال قضيب حديدي يدلّ على حرارة مرتفعة. بصمة الأصبع تدل على الشخص الذي وضعها. الخ.

لكـــنَّ هـــذا التـــصوُّر الإخباري سريعا ما يصطدم بعقبة الخطإ التمثيلي. تذكَّروا أن القصدية هي القدرة على التمثُّل. ما يُميِّز تمثُّلا ما هـــو أنَّـــه يمكن أن يكون خاطئا: يمكن أن تكون لنا مُعتقدات خاطئة

ورغـــبات لأشـــياء غير موجودة، بينما لا تسمح النظرية المقترحَة من طرف دراستك بالخطإ. لنأخذ مثالا: يمكن قياس طول قضيب حديدي تحت رحمة قانون الحرارة المرتفعة: الواحدة تختلف في الوقت نفسه مثل الأخـــرى، وبهـــذا المعنى يمكننا القول بأن تغيرات طول القضيب تحمل معلومات عن الحرارة. لكنَّ القضيب الحديدي لا يمكنه أن "يكذب"أو أن يخطـــئ بخـــصوص الحـــرارة. إذن لا نستطيع القول بأن القضيب الحديدي يُمثِّل الحرارة، فليست له قصدية، لا أصلية ولا مُتفرِّعة.

لأجـــل هـــذا أحـــسَّ دراتسك بضرورة إضافة مُكوِّنة تسمَّى téléosémantique -الدَّلالـــة الوظيفـــية الإخبارية؟- إلى نظريته التي تلتقـــي جزئيا مع أفكار فلاسفة آخرين مثل روت ميليكان-Milikan ودلفـــيد بابينو-Papineau. الفكرةُ البدئية لـــTélésémantique هي التالية: ما يسمح بأن تكون لنظام فيزيائي تمثيلات ليس فقط أنَّه يحمل معلـــومة لكـــن أيضا يمتلك "وظيفة" إخبارية. على العكس من مجرَّد قضيب حديدي يمكن للترمومتر الزئبقي أن "يُخطئ" بإعلانه 30° مئوية بدل 15° مئوية، إذا كانت القصبة الزجاجية الحاملة للزئبق مشقوقة أو مُتصدِّعة. الترمومتر لا يتغيَّر فقط في الوقت نفسه مع الحرارة، لكن عليه أيضا أن يشير إلى الدَّرجة الصحيحة للحرارة: هنا تكمن مُهمَّته. لو لم تكن له هذه المهمَّة لما قلنا إنَّه يقوم بها بصورة حسنة أو يقوم بها بصورة ســيِّئة. إن لم يكـــن ممكنا للترمومتر أن يخطئ ما كان ممكنا له "تمثيل" الحـــرارة. التمثيل إذن يقع في الهامش الموجود بين المعلومة المحمولة من طرفه والمعلومة التي من وظيفته حملُها.

الفكـــرة القاعديـــة للـــــ téléosémantique "الوظيفة الدلالية الإخبارية" التي أنضمُّ إليها هي أنَّه بإمكان جهاز فيزيائي أن يُمثِّل أشياءً إن كانـــت لـــه وظـــيفةٌ إخبارية. لكن من أين يأتي الترمومتر بوظيفته

الإخبارية؟ إنَّه لا يأتي بها من ذاته بل من المُهندس الذي صمَّمه. قصدية الترمومتر إذن مُتفرِّعة عن قصدية المهندس، وهو ما ينسحب على كلّ الأشـياء المـصنوعة من الإنسان: ليست لهذه الأشياء وظيفة إلاَّ لأنَّها اخـتيرت من الإنسان لهذا الغرض.. من الواضح أنَّ جهازا فيزيائيا ما يأخذ وظيفتُه الإخبارية من مسارٍ انتقائي.

بعد الانتهاء من ذلك نجد أنفسَنا أمام السؤال نفسه: من أين يمكن للإنـسان أن يـأتيَ بوظيفته؟ هل توجد مسارات انتقائية غير قصدية (طبيعـية) خـضع لها الدِّماغ البشري؟ يوجد منها واحد على الأقل: الانتقاء الطبيعي العامل في تطوّر كل الأجهزة الحيَّة.

هـذه هـي الفكرة التي يطبِّقها دراتسك وبابينو على الوظائف الإخبارية للأجهزة العصبية. بإمكان الأجهزة الصوتية عند الحيوان مثلا وجهـاز الرؤية إنتاج حالات تحمل معلومة عن المحيط. تتفرَّع الوظائف الإخـبارية لهـذه الأجهـزة السمعية عن التطوُّر الفيزيولوجي الجيني بالاختيار الطبيعي: يعني هذا أنَّه في التنافس بين الحيوانات التي كانت لها بعض الأجهزة الإخبارية وتلك التي لم تكن لها هذه الأجهزة، أنَّ الأولى نجحـت في اختبار الانتقاء خلافا للثانية. يعطي هذا الميكانيزم الانتقائي وظـيفة إخبارية للحالات المعرفية للفرد. إمكانية الخطإ التمثيلي يتعلّق إذن بظاهـرة أن جهازا إخباريا له وظيفة. هكذا نُفسِّر أن يكون الخطأُ التمثيلـي مظهرا داخليا للقصدية وأنَّه لا يوجد على نحو أصيل إلاَّ عند الكائنات الخاضعة للانتقاء الطبيعي، أي عند الكائنات الحيَّة.

أعـتقد أنَّ أفـضل أمـل حالي عندنا لإضاءة القصدية –أي سر القصدية– يكمُن في تركيبة أفكار كهذه.

حاوره: نيقولا جورنيه

العلوم الإنسانية، عدد رقم 62، جوان 1996.

طالع في هذا الموضوع أيضا

PM. Churchland, *Neurophilosophy, Towards a Unified Science of the mind*, MIT Press, 1986.

D. Dennett, *La stratégie de l'interprète*, trad. P. Engel, Gallimard, 1990.

F. Dretsk, *Knowledge and the flow of information*, MIT Press, 1981.

F. Dretsk, *Explaining Behavior*, MIT Press, 1988.

J. Fodor, *Psychosemantics, the problem of meaning in the philosophie of mind*, MIT Press, 1987.

R. G. Milikan, *Language, thought and Other Biological Categories*, MIT Press, 1984.

R. G. Milikan, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, 1993.

E. Pacherie, *Naturaliser l'intentialité*, Puf, 1993.

D. Papineau, *Reality and representation*, Blackwell, 1987.

W.V.O. Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. P. Gochet, Flammarion, 1977.

P. Jacob, *What Minds Can Do? Intentionality in a Non-Intentional World*, Cambridge University Press, 1996.

فلسفة الإدراك

جون فرانسوا دورتييه

فهم بعضُ الفلاسفة حتَّى قبل اختراع علم النَّفس الحديث أنَّ الإدراك يعمل مثل مصفاة تُحوِّل معطيات العالَم الخارجي. لكن كيف يتمَّ عندها الوضوح بين ما نُدركه والواقع؟

هل الصّور التي نراها انعكاس صادق للواقع الخارجي؟ أليست مُشوَّهة بأحكامنا، أو أسوأ من ذلك، أليست من إنتاج خيالنا؟

إدراك العالَم قضية قديمة كانت تُخامر الفلاسفة منذ الأزل. لا يوجد أحد من كبار الفلاسفة من أرسطو حتى هايدجر لم يُجابه هذه المسألة و لم يُحاول أن يقدم بخصوصها إجابة تكون على الأقلّ أصيلة إن لم تكن نهائية. ثلاثة أنواع من المقاربات تلك التي اقتُرِحت: الحلّ الواقعي، الذاتي والظاهراتي (الفينومينولوجي).

الواقعية

الإدراك بالنسبة للمقاربة الواقعية ليس شيئا أكثر من التقاط لمعلومات عن العالَم الحقيقي. تُعتبَر حواسُنا ضمن هذه النظرة -التي تتعلّق بالمعنى المشترَك- بمثابة الوعاء الفارغ الذي تأتيه المعلوماتُ من العالَم الخارجي. إذا رأيتُ أمامي شجرة تفرِض عليَّ حضورَها، فإنَّ ذلك يعود إلى سببين بسيطين:

أ. للشجرة وجود حقيقي مستقلّ عن خيالي.

ب. تُشكّل الصورةُ المستقبَلةُ صورة مطابقة للأصل.

يجعـــل نـــيقولا مالبرانش-Malebranche أبطال إحدى محاورته الميتافيزيقية -Entretiens métaphysiques يقول: "هذه الأرض حقيقية. إنّني أحسُّها. لما أضرب بقدمي تقاومني، هذا شيء صلب!".

الذاتية

لكـــنَّ فلاسفة آخرين أتوا بعدد من الاعتراضات على الأطروحة الواقعـــية لأنَّهـــا بسيطة جدًا في رأيهم كي تكون صحيحة. جرت في البداية ملاحظةُ أنَّ الفاعل لا يمرُّ إلاَّ إلى إدراكاته الخاصَّة، وأن لا شيء يـــسمح بكل صرامة بالقول إن الواقع مُطابِق لانطباعاته. لمَّا أحلُم فإنَّني أرى وأُحِـــسُّ كمـــا لو أن الصُّور واقعية. ومع ذلك فإنَّني أتحقَّق عند اســـتيقاظي مـــن أن هذا العالَم قد اندثر، وأنَّه كان نتاجا لخيالي وليس نتاجا للواقع. في شكلها "الجذري/الراديكالي" تنفي هذه المثالية ببساطة وجـــودَ العالَم الخارجي: إنَّها وحدة الذات-solipsisme عند جورج بيركلـــي (1685-1753). يوجدُ في وحدة الذات في شكلها "المعتدِل" عـــند كانط واقع من دون شكٍّ، إلاَّ أن هذا الواقع غير معروف عندنا كما هو "في ذاته". لا نستطيع إدراكه إلاَّ عبر أصنافنا الذّهنية.

الحُجَّة الثانية: بإمكان إدراكاتنا أن تغالطنا. وهكذا فإنَّ تجربة منسوبة إلى أرســـطو تُبيِّن إنَّه إذا شبكنا الأصبعين الوسطى والسبَّابة ومرَّرنا بينهما كويـــرة فإنَّـــا نحـــسُّ كويـــرتين بدل واحدة. لاحظ كثير من الفلاسفة الكلاســـيكيين كم هو ممكن لإدراكنا أن "يُشوِّه الواقع". وهكذا يلاحظ ديكـــارت أنَّنا نرى الشَّمس تُشرِق كلَّ صباح وتدور حول الأرض.. ولو أنَّنا نعرف الآن أنَّ الأرض هي التي تدور حول الشَّمس.

أخـــيرا، إنَّ حواسنا محدودة ولا تُمكِّننا من المرور إلاَّ إلى قسم من الواقع. مثل الكفيف الذي لا يعرف ما هو النَّظر، ربَّما لا يمكن

لنا المرور إلى بعض أبعاد الواقع. تبيِّن لنا الفيزياء اليوم أن بصرَنا لا يمكـــنه المرور إلاَّ إلى هامش محدود من الطيف المُضيء (من الأشعة تحت الحمراء إلى ما بعد البنفسجية)، مثلما لا نسمع بعض الأصوات العالـــية المسموعة من الكلاب. أعمق من ذلك نستطيع أن نتساءل عـــمَّ إذا كان الفضاء ذو الأبعاد الثلاثة الذي ندركه حقيقيا أم هو "إطـــارٌ ذهـــني". كانت الأمور واضحة بالنسبة لكانط. كتب سنة 1770 يقول: "الفضاء ليس شيئا موضوعيا أو حقيقيا (...) بل هو شـــيء ذاتي ومثالي، آت بحسب قانون قارٍّ من الروح بطريقة شكل مُـــوجَّه إلى التنـــسيق بـــين مجمـــوع ما يأتي من الخارج عن طريق الحواس..". لنتقبَّل إذن أنّ إدراكنا "مصفاة" للحقيقة وأن رؤيتنا هي في أحـــسن حالاتها مُشوَّهة. كيف يتمّ الرَّبط بالعالَم إذن؟ كيف لا يحصُل أن نكون مخدوعين طوال الوقت بحواسنا؟ لقد أشار لايبنيز إلى هـــذه الصعوبة. إذا كان الإدراك "مُشكَّلا" بحكمي الذي أُصدِرُه، كيف يحصل إذن ألاَّ أرى أيَّ شيء حسب رغباتي؟

فرضـــية أولى: إن لم نصفِّ الواقع، سيبدو لبكة من المعلومات بلا نظـــام وبلا وضوح. لن أرى أمامي كتابا مفتوحا أستطيع قراءتُه، لكّن دماغـــي سيكون هدفا لهجوم فيضٍ من المعلومات غير الواضحة. لرؤية شـــيء مـــا ينبغي تصفية المعلومات. تتمثَّل التصفية في الانتقاء بحسب هـــدف ما، وقصد ما. الإدراك يعني التصفية، الرؤية هي الاتجاه بالنظر إلى شـــيء مُحدَّد. وهو الأمر نفسُه من دون شكٍّ بالنسبة للذاكرة. إذا كـــنَّا نمتلك ذاكرة مُطلَقَة كاملة غريبة عن النسيان، فإن ذهننا سيكون مغمـــورا بكـــتلة كهذه من المعلومات حيث تكون الأشياء المهمَّة التي ينبغي الاحتفاظ بها مطمورةً في سيل الذكريات. الذاكرة الانتقائية هي إذن مـــصفاة مفيدة. تتمثَّل تصفية المعلومة بالضبط في انتقاء معطيات،

وإدخال شيء من النِّظام في الكتلة اللامتناهية من الأحداث والصّور التي تستعرضها الذّات، وإعطائها معنى.

"معـــنى"، "تشكيل"، "قصدية"... تلك هي المفاهيم المفاتيح التي تلخِّص بالضبط المقاربة الظاهراتية/الفينومينولوجية للإدراك.

الظاهراتية

اختُـــرِعت الظاهـــراتية من الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل- Husserl (1859-1938) في بداية القرن الـــ 20. إنَّها تتميَّز في الوقت نفسه عن موضوعية متمركِزة على حقيقة العالَم الخارجي وعن نفسانية (بـــسيكولوجية) متمركـــزة حول معطيات العالَم الداخلي فقط. تُبعد المقاربة الظاهراتية هذين الأُفُقين وتجعل نقطة انطلاقها العلاقة التي تقوم بـــين "الأنا" و"العالَم". نحن كما لو كنَّا "أُلقَيْنا في العالَم"، وهذه هي العلاقـــةُ الـــتي علينـــا أن نفهمهـــا[1]. يقول: موريس ميرلو-بونتي- Merleau-Ponty في ظاهراتية الإدراك- *La Phénoménologie de la perception*[2]: *"ندرك العالَم بواسطة جسمنا. هذا الجسم يعيش، يتـــصرَّف، يُحـــسُّ، يرى. هو في علاقة مع العالَم. إنّه ليس ملاحظا موضـــوعيا، إنّه ليس "باطنية مُطلقة" خالصة أيضا. تمتلك هذه التفاحة الموجودة أمامي دلالة بالعلاقة التي أُقيمُها معها: تصبح فاكهة قابلة لأن* تؤكل، شيئا يمكننا الإعجاب به أو رسمه، رمز الخطيئة الأولى.. هذه الخصائص ليست صِفات داخلية للشيء نفسه كما أنَّها ليست

(1) "لا يتعلَّق الأمر بالبحث في أحد الطرفين عن تفسير العلاقة بما أنَّها هي التي تعطي لكلٍّ طرف من الطرفين الذين تجمعهما معناه" (J.-F. Lyottard, La Phénoménologie, Puf, "Que sais_je?", réed. 1999).

(2) منشورات غاليمار-1957Gallimard.

فقـــط إحـــدى معطـــيات شعوري: إنها علاقة تربط بين الإنسان والعالَم".

الإدراك إذن هـــو إعطاء دلالة للأشياء، إعطاؤها معنى، إعطاؤها شـــكلا خاصّا. في هذه الأثناء ليس هذا "الشكل" الذي نُعطيه للأشياء المدرَكة إطارا مشكَّلا قبليا ولا اعتباطيا متعلّقا برغباتي فقط.

يلفـــت هوســـرل انتباهنا إلى أن صنف "الدائرة" الذي يفيدني في الإشارة إلى عدد معيَّن من الأشياء ليس "ظاهرة" موجودة في الواقع. إنَّه لا يـــوجد بطبـــيعة الدائرة المكتملة، لكن أشياء دائرية بشكل متفاوت زيـــادة ونقـــصانا، منـــتظمة بشكل متفاوتٍ زيادة أو نقصانا أيضا، بمقاسات مختلفة.

هل هو مع ذلك من إنتاج عقلنا؟ لا، يجيب هوسرل. إنَّني شكَّلت مفهـــوم الدَّائرة بفضل إدراك أشكال دائرية مختلفة وبالقدرة على إيجاد وحدة فيما بينها، وبفضل هذا الإدراك "أعطيتُ شكلا" لهذا الشيء أو ذاك ذي المظهـــر الدَّائـــري. والأمر كذلك بالنسبة لجميع المفاهيم التي أســـتعملها لوصـــف الواقِع المُدرَك: شجرة، بيت، طاولة... تقوم هذه الـــدَّلالات ضـــمن علاقـــة مع العالَم، فلا هي في الشيء ولا هي في شعوري وحده.

لـــن يكون للعالَم أيُّ معنى بدون "هذا التشكيل". إنَّه اللقاء بين الـــتفكير والعـــالَم الذي يُعطي معاني للأشياء. الإنسان "مُنفتِح" على العالَم، وضمن هذه العلاقة يتشكَّل المعنى.

البراغماتية:
لأي شيء تصلح الأفكار؟(*)

بقلم: جون-فرانسوا دورتييه(**)

لا توجد بالنسبة للبراغماتية التي طبعت الفلسفة بعمق في الولايات المتحدة حقائق مطلقة، بل توجد معارف مفيدة بدرجة تقل أو تكثر. وبقدر ما ينسحب هذا الأمر على المعتقدات العادية ينسحب على المعارف العلمية وعلى القيم الأخلاقية وعلى المذاهب السياسية.

من سنة 1871 إلى سنة 1876 في فترة كان فيها "الفلاسفة في أمريكا أكثر ندرة من الثعابين في النرويج"[1]، كان يجتمع بانتظام في كامبردج (ماساشوستس) قريبا جدا من جامعة هارفارد، نادٍ صغير من المفكرين (فلاسفة، نفسانيون، حقوقيون، مناطقة) يناقشون فيه موضوعات فلسفية وأخلاقية وسياسية وقضايا علمية مختلفة. يوجد من بين أعضاء هذه الجماعة الصغيرة شارل ساندرس بيرس (1839-1914) وهو عالم منطق وفيزيائي يشتغل في معهد مسح الأراضي. والظاهر أن شارل ساندرس بيرس كان القائدَ الفكريَ للجماعة. أما صديقُه ويليام جيمس (1842-1910) فكان أحد الوجوه البارزة في النادي وهو ابن لأحد الأساتذة المعروفين وأخ الكاتب هنري جيمس. بعد طول تردُّد

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 49، أفريل 1995.

(**) رئيس مجلّة العلوم الإنسانية.

(1) كما سيكتُب ج. هـ. هل-Hall سنة 1879.

فـــيما بين الطب والرسم، أصبح ويليام جيمس أستاذا لعلم النفس في هارفارد. وهناك أحدث أولَ مخبر لعلم النفس التجريبـــي.

"روح المخبر"

لـــ: شارل ساندرس بيرس

الـــنقطة المـــشتركة الأولى بين أعضاء هذه الجماعة الصغيرة التي سمـــوها في شيء من السخرية "النادي الميتافيزيقي" هي بالضبط نقدهم للفكر الميتافيزيقي، أي فلسفة تأملية تزعم امتلاك الحقيقة "النهائية" عن العالم.

شـــارل ساندرس بيرس ووليام جيمس وأصدقاؤهما متفقون على قـــبول فكـــرة أن إجـــراءً جديدا ضروريٌ لإخراج الفكر من غطائه الميتافيزيقـــي. إن "الحقـــيقة" المعتبَرَة توافقا تاما بين الفكرة والعالم هي ســـراب أو وهـــم من أوهام الفكر. ينبغي التخلص من الأفكار العامة الـــضعيفة الواهية في أغلب الأحيان التي ينتجها الفكر الميتافيزيقي (أي الفلـــسفة التأملية) للوصول إلى معارف أكثر وضوحا وفي الوقت نفسه يمكن التأكد من صحتها بالتجربة.

في نص بعنوان "كيف تترسَّخ معتقداتنا"[(1)] يعرض ش. س. بيرس للمـــرة الأولى مبادئ البراغماتية. أفكارنا ليست حقائق كونية، بل هي أدوات مُـــوجَهَة لحلّ مشاكل عملية. المعتقدات -من الأفكار المشتركة إلى النظـــريات العلمية- هي أدلّة (من دليل بمعنى قائد) الحركة. تَثبُت وتستقرُّ لما تكون متوافقة جيدا مع محيط ما. لكنها سرعان ما تعود محلا للـــشك والمراجعة عندما تظهر مشاكل جديدة. عندها تأخذ معتقدات

(1) مُترجَم ضمن: C.S. *Textes anticartésiens*, Aubier, 1984

وأفكـــار جديدة أحسن توافقا، مكانها بصورة مؤقتة. هذا هو التصور التكيفي للفكر كما تقترحه البراغماتية.

في "كـــيف نجعل أفكارنا واضحة؟"[1] الذي نُشِر سنة من بعد، يـــستخلص شارل ساندرس بيرس من نظرته للمعرفة خلاصة منهجية مهمة. لا يمكن للأفكار أن تتقدَّم إلا إذا اتخذت شكلا عمليا بالإمكان إخـــضاعه للتجـــربة وقيادة الفعل. إن العمق الحقيقي لفكرة ما يُقاسُ بالمقتـــرحات الـــتي يمكن تأكيدُها بالتجربة. إن قوة معرفة ما مرتبطة بفعالية الأفعال التي توجِّهها توجيها صحيحا.

الـــتفكير الصحيح هو إذن تعلم تحويل الخطابات الرجراجة العامة إلى مقترحات تتحدد مجالاتها بوضوح وتكون نتائجها خاضعة للقياس. هذا هو حسب ش. س. بيرس "كيف (يمكننا) جعل أفكارنا واضحة". هـــو إذن يحـــدِّد البراغماتية كـــ:"روح مخبرية". عمقُ فكرة أو معتقد بالنـــسبة له "يكمن فقط في الآثار المحسوسة القابلة لإحداثها على سير الحياة".

براغماتية وليم جيمس

يقاسم وليم جيمس صديقَه ش. س. بيرس قسما كبيرا من أفكاره التي جعل من نفسه ناشرا لها عبر محاضرات ومطويات وكتب منشورة في الولايات المتحدة كما في أوروبا. وبهذه الطريقة نجح في أن يكسب لمذهـــبه معتـــنقين جددا. لكن هذا التبسيط لن يتم دون إعادة صياغة وتشويه للطروحات البدئية لشارل ساندرس بيرس، الذي وضع بطريقة مهذبـــة مسافة بينه وبين طروحات صديقه. فبينما نراه ذا عقل صارم حتى الورع لا ينفك يراجع فكره ويشتغل عليه، نرى وليم جيمس أكثر

---

(1) نفسه.

اهتماما بنشر الطروحات منه باكتشاف آفاق البراغماتية وزواياها. يقدم في: مبادئ علم النفس (1890) و: البراغماتية (1907) وهي مطوية صغيرة لاقت نجاحا كبيرا، عرضا مبسَّطا وراديكاليا للمذهب البراغماتي.

متأثرا بداروين يقترح و. جيمس للفكر نظرة تكيفية ومنفعية صارمة. يجعل هذه النظرة للأفكار تمتد لتشمل معارفَ العالَم الطبيعي وتشمل كذلك المفاهيم الأخلاقية والدينية. لا يوجد "خير" مطلق بقدر ما لا توجد "حقائق" نهائية. الأفكار الأخلاقية هي دعائم للفعل. إنه على ضوء نجاعتها يمكن قياس قيمتها. يرفض و. جيمس إذن واضعي المنظومات الذين يزعمون إنشاء منظومة أخلاق أو عدالة أو نظام سياسي كامل انطلاقا من بعض المبادئ الأولى الكونية. من نتائج مذهب ولیم جیمس البراغماتي الذي وُصِف بـ "التجريبي الراديكالي"، التعدُّد. فإن كان لا يعترف بإمكانية بلوغ "حقيقة" مطلقة، فإنه يوجد بالمقابل عدد من الحقائق الجزئية ذات البعد أو المنفعة النسبية، حقائق مقبولة بحسب السياق.

جون ديوي:
الفكر في حركة

عندما كان وليم جيمس وشارل ساندرس بيرس يضعان مجتمعِين أسس البراغماتية، اخترع مفكر آخر، هو جون ديوي (1859-1952م)، في الوقت نفسه تقريبا فلسفة قريبة منها سماها "الأداتية-Instrumentalisme". تقوم على المبادئ نفسها: نقدُ الميتافيزيقا، دور التجربة في تشكيل الأفكار، رفضُ كلّ دوغمائية وقبولُ التعددية في المستوى الأخلاقي والسياسي والتربوي.

مـــثلُه مـــثل ش. س. بيرس وو. جيمس كان جون ديوي فيلسوفَ ميدان. جاء إلى جامعة شيكاغو سنة 1896م ليدرِّس بها الفلسفة ثمَّ سرعان مـــا ضمَّ إليها درسا في علم النفس التجريبـــي، وآخر في التربية. ثم أنشأ أول مدرسة تجريبية (سميت فيما بعد مدرسة ديوي). بالإضافة إلى إنه كان ذا عقـــل موسوعي، ومتأملا متأنيا للعالم المعاصر ورحالة كبيرا، كان جون ديـــوي كـــذلك مفكّـــرا ملتزما. اعتنق الليبراليةَ بتأثير من زوجته (بالمعنى الأنغلوسكـــسوني لـــ "التقدمي") وكان مدافعا متحمِّسا عن حرية الرأي وعـــن الديمقـــراطية وعـــن التقدُّم الاجتماعي. كان يشارك في النقاشات الـــسياسية الكبرى في عصره ويتحمَّل مسؤوليات نقابية وجمعوية. أوْقَفَ ســـنة 1937م تحرير كتابه: رسالة في المنطق-*Traité de logique*، ليترأس لجـــنة التحقـــيق المُوجَّهة لتبرئة تروتسكي من اتهامات ستالين. كلُّ فلسفة جـــون ديـــوي مرتبطة بالتجربة المعيشة. والحياة كلها مُصمَّمة على شكل تجارب متتالية. من هنا نتج تصورُه للفكر وللتربية وللحياة السياسية.

في: *How we think* (1910م)، يدعم جون ديوي فكرة أن فكرَ رجـــل الـــشارع مـــثل فكـــر رجل العلم يتزاوج مع مسار تجريبـــي (تجـــاربي؟) متواصـــل. في حالـــة الراحة ليس الفكرُ في حاجة إطلاقا للدخـــول في حركة. في مواجهة مشكلة ما (نظرية أو عملية) ينبغي لنا أن نشغِّل تفكيرنا. وبينما يتبع الحيوانُ غريزتَه يستدعي الكائنُ البشريُ فكرَه الذي هو مساعد للفعل. يحلِّل الوضعيةَ (إنتاج المعطيات)، يشكّل الفرضـــيات (الأفكـــار)، يجرِّبها (عمليا أو ذهنيا)، يتأمل النتائج. إذا لم تكن ملائمة عليه إذن أن يبحث عن إجابة أخرى. هكذا تولد الأفكار وتعيش وتموت.

كانـــت لنظـــرته التجريبية هذه للفكر آثارٌ على تصوره للتربية. ينبغـــي أن يكـــون التعليم مُصمَّما وفق نموذج "التفكير المخبري" هذا.

يـــنطلق كلُّ شيء من تصوره الفكرَ باعتباره مواجهة الفرد للمشاكل. كتب يقول في: *Credo pédagogique*: المدرسة ليست *"تحضيرا للحياة، إنها الحياة"* . المدرسة إذن مخبر عليه أن يقوم أساسا على قاعدة التجارب والأســئلة-الإجابات التي يطرحها الطفل على نفسه(*التعلم بالتجربة- learning by doing*).

يعني هذا أن بيداغوجية جون ديوي لا تشكّل وصفات بيداغوجية عالمـــية. يجـــب تـــركُ المجال للتربية اليدوية بقدر ما يجبُ تركُه للتربية الفكـــرية. يجب أن تختلف الممارسات البيداغوجية بحسب سنِّ الأطفال وبحـــسب المـــادة المُدرَّسَة وبحسب الهدف المرجو... المدرسة لا تعلّم إجابـــات نهائـــية: عليها أن تعلّم على العكس من ذلك المواجهة غير المنقطعة لتجارب جديدة.

في المـــستوى الـــسياسي تـــؤدي براغماتية جون ديوي إلى تبرير الديمقـــراطية، لـــيس باعتبارها نظاما مثاليا بل نظاما يسمح بتصحيح الأخطـــاء، وتجـــريب حلـــول ثم تعديلـــها عند الضرورة. المشكلاتُ الإجتماعـــية مـــثلها مثل الفكر ينبغي ألا تُعالَج انطلاقا من نموذج مُعَدٍّ سلفا. بل يجب تصورُ حلول جديدة انطلاقا من مشاكل الزمن الحاضر وإخـــضاعها للـــنقاش. يحتل التجريبُ وكذلك النقدُ ومواجهةُ الآراء بعضها ببعض مكانة مهمَّة في هذه النظرة البراغماتية للسياسة.

تراجع البراغماتية وتجدُّدها

في خطّ ش. س. بيرس وو. جيمس وج. ديوي طوَّر جيل ثانٍ من المفكّرين البراغماتيين البراغماتيةَ في مختلف المجالات: في المنطق كلارنس لـــويس (1883-1964م)، في الـــسيميولوجيا شـــارل مـــوريس (1901-1979م)، في الفلسفة السياسية سيدني هوك (1902-1989م).

لم تكـــن للبراغماتية في أوروبا أصداء كثيرة. فالفكر الأوروبـــي عموما مناهض لنظرية يراها نفعيةً كثيرا وأداتيةً ومبتذلةً لا مثاليةَ فيها... و لم يتـــردَّد برتـــراند راسل في أن يتلفَّظ بحكم نهائي: "الخصلتان اللتان أعتـــبرهما مهمـــتين همـــا حب الحقيقة وحب القريب. وأجد أن حبَّ الحقـــيقة قد حُجب عنه الضوء في أمريكا بفكر تجاري، البراغماتية هي شكله الفلسفي، وأن حبَّ القريب قد عرقلته الأخلاق المتزمتة".

عرفت البراغماتية في الولايات المتحدة بعض التراجع بعد الحرب العالمـــية الثانية. فقد فرضت الفلسفة التحليلية الناتجة عن أعمال حلقة فيينا نفسها ابتداء من سنوات الـــ 50 من القرن الـــ 20 فكرا مسيطرا في الـــولايات المـــتحدة. احتفظت من البراغماتية بصياغة لغة واضحة ورفض الميتافيزيقا. ومع ذلك فهي بمعنى ما، قريبةٌ (من القرابة العائلية) بعـــيدةٌ للـــبراغماتية. في هـــذه الحالـــة يمكنـــنا اعتبار "كل الفلسفة الأنغلوسكـــسونية المعاصرة وريثةً غير مباشرة للبراغماتية"، كما كتب جيرار دولودال[1].

ابتداء من سنوات الـــ 80 ازدهرت في الولايات المتحدة "براغماتية جديـــدة". المهـــندس الأساســـي لهذا التجديد هو ريتشارد رورتي[2] Richard Rorty (المولود سنة 1931م) بلا منازع. هو أستاذ بجامعة فيرجينيا. يعتبر اليوم من الأسماء الكبيرة في الفلسفة الأمريكية. جعل من نفسه مدافعا عن التقاليد البراغماتية التي يفسِّرها بمرونة كافية. استطاع في بـــضع سنوات أن يجعل جزءا مُعتبرا من النقاش الفلسفي الأمريكي يدور حول طروحاته وأحدث شيئا من التأثير في أوروبا.

(1) G. Deledalle, *La Philosophie américaine*, De Boek, 1993.

(2) مع أنَّه يُنسبُ إلى البراغماتية الجديدة أيضا كتاب مثل هيلاري بوتنام ودونالد دافيدسون ونلسون غودمان.

يحــتفظ من جيمس وبيرس وديوي بالفكرة العامة التي مفادها أنه لا حقــيقة مطلقــة في مجــالات الفلــسفة والعلم والأخلاق. تقترح الـــبراغماتية نظرة سياقية وأداتية للفكر. خاصية العلم ليست أن يقول "الحقــيقة" بـــل على العكس أن يقدِّم الفرضيات المقبولة التي ستُنقَض وتُــرفَض في يــوم ما. *"الحقيقة تعيش بالتقسيط"* كما كان يقول وليم جــيمس. لكـــن رورتي كان يدافع عن البراغماتية خصوصا في مجالي السياسة والأخلاق. في مجال الأخلاق يقول لنا أنه غير مُجْدٍ أن نرغب كما رغب كانط في إيجاد تبريرات كونية لإثبات ضرورة التضامن بين الناس.

مـــن هـــنا هل يجب الغوص في النسبية، وفي الشك بل حتى في الوقاحة؟ لا، يؤكّد رورتي. فعل الخير هو فعل حرٌّ لا يمكن أن يُبرَّر إلا بذاتـــه. ولا يمكن إشاعة التضامن بين الناس بفعل أية طبيعة إنسانية أو حقيقة كونية. يضيِّع الفلاسفة وقتهم في البحث عن حقيقة نهائية تجمع بـــين كلِّ الضمائر. التضامن والعدالة والأمل في عالم أفضل لا يمكن أن تأتي إلا من فعل حرّ. وإذا ظهرت في يوم ما مُثُل العدالة والتضامن فإن ذلـــك لـــن يكون إلا اختيارا حرا من الناس، مدعوما بأحلام الشعراء والـــروائيين والمثالـــيين الـــذين يظهـــرون إمكانية ذلك وليس بأمثلة وتوضـــيحات الفلاســـفة التي تبرهن على ضرورته. باعتبار البراغماتية نظـــرية للمعـــرفة نالـــتها انتقادات كثيرة. اتُهِمَت خصوصا بتناقضها الداخلي وقلة وضوحها الذاتي. إضافة إلى ذلك يرى كل المراقبين أنه لا يـــوجد مـــذهب براغماتي موحَّد، بل عائلة فكرية تجمع كُتَّابا تتناقضُ طروحاتُهم أحيانا. أما ش. س. بيرس فلم يكن يرى البراغماتية فلسفةً جديـــدةً بـــل كـــان يرى فيها منهجا يحثُّ على التخلُّص من الأفكار العمـــيقة والعامـــة، لصياغة مقترحات قابلة للتأكد منها بصرامة. هي

بالنـــسبة لـــرورتي وضعٌ مضادٌّ للأصولية، نداءٌ لاسترجاع الفرد حريته الفكـــرية إزاء كل واضعي النظُم. من ناحية أخرى تستمد براغماتيتُه سحرَها من برودة اللهجة التي تطبع كتاباته، ومن جنوحه إلى السخرية والمرح أكثر مما تستمدها من صرامة مقولاته.

طالِع في الموضوع أيضا:

وِليم جيمس

أهـــم مؤلّفات وليم جيمس (Principes de psychologie, Le Pragmatisme, Les variétés de l'expérience religieuses) غير متوفّرة إطلاقا بالفرنسية. أمّا المتوفّرة فهي]

La Signification de la vérité, antipodes, 1998.

Conférences sur l'éducation, L'Harmattan, 1996.

شارل سندرس بيرس

- Le raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge (1898), Cerf, 1995.
- *Textes anticartésiens*, Aubier-Montaigne, 1984.
- Ecrits sur le signe, Seuil, 1978.

جون ديوي

من إنتاج فلسفي وبيداغوجي غزير تتوفّر بالفرنسية الكتب التالية:

- *Logique*, Puf, 1993.
- Démocratie et éducation, Armand Colin, 1983.

ريشارد رورتي

- L'Esprit au lieu du savoir, Introduction au pragmatisme, Albin Michel, 1995.

- Objectivisme, Relativisme et Vérité, Puf, 1994.
- Conséquences du pragmatisme, Essais, (1972-0980), Seuil, 1993.
- Contingence, Ironie et Solidarité, Armand Colin, 1993.
- Science et Solidarité, La vérité sans le pouvoir, Eclat, 1990.
- L'Homme spéculaire, Seuil, 1990.

عروض بالفرنسية:

Michel Meyer (dir). *La Philosophie anglosaxonne,* Puf, 1994.

Gérard Deledalle, *La Philosophie américaine*, De Boeck, 1993.

Pierre Gauchotte, *Le Pragmatisme*, Puf, "Que sais-je?" n° 2688, 1992.

نحو نموذجٍ جديد(*)

إدغار مورين(**)

يُقدَّم لنا فكرُ التعقيد باعتباره نموذجا جديدا ظهر عن تطوّر العلوم الحديـــثة وحدودها في الوقت نفسه. لا يهجر هذا الفِكر مبادئ العِلم القديم لكنَّه يُدمِجها ضمن شكل أوسع وأكثر ثراء.

التعقـــيد: ذاك هـــو الـــتحدِّي الكبير للفكر المُعاصر الذي يستدعي إصلاحا لصيغة تفكيرنا. شُيِّد التفكيرُ العلميُ الكلاسيكي على ثلاثة أُسُسٍ هي "النظام-ordre" و"الفصلية-séparabilité" و"العقل-raison". لكنَّ تأسيـــسات كلِّ واحد اليوم مُختنقة بالتطوّر الذي أصاب حتى العلوم التي قامت في البداية على هذه الأُسُس الثلاثة.

دعائم العلم الكلاسيكي

كـــان مـــصطلح "الـــنِّظام" أو الترتيب ناتجا عن تصوُّرٍ حتمي وميكانيكـــي للعـــالَم. كلُّ فوضى ظاهرة كانت مُعتبَرَة نتيجةً لجهلنا المـــؤقَّت. وراء هـــذه الفوضى الظَّاهرة كان هناك نظام مُتخَفٌّ ينبغي اكتشافُه.

أُعيدَ النَّظرُ في هذه الفكرة، فكرة نظام كوني، بداية، بالديناميكية

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 47، فيفري 1995.

(**) عالم اجتماع وفيلسوف ومدير بحث مُبرَّز في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS. من *humaine*, *La compléxité* humaine, Flammarion, 1994, و: *La Méthode*, 4 vol, Seuil.

الحـــرارية-thermo-dynamique الـــتي تعرَّفت في الحرارة على غليان جزيئـــي فوضـــوي، ثمَّ بالميكروفيزياء ثمَّ بفيزياء الفضاء ثمَّ اليوم بفيزياء الفوضى. توقَّفت أفكارُ النِّظام والفوضى عن طرد بعضها بعضا إطلاقا: يمكن من جهة لنظام ترتيبـــي أن يظهر في ظروف قريبة من الصَّخب، ويمكـــن من جهة أخرى أن تنتُج مسارات فوضوية انطلاقا من الحالات الوضعية البدئية المُحدِّدة.

يهدف التفكيرُ المُعقَّدُ وبعيدا عن إحلال فكرة الفوضى محلَّ فكرة الـــنِّظام إلى جعـــل الـــنِّظام والفوضـــى والتنظيم في وضع حواري-dialogique[1].

الأســـاس الـــثاني للـــتفكير الكلاسيكي هو مفهوم "الفصل-séparabilité" وهـــو يطابـــق المبدأ الديكارتي الذي ينبغي حسبه لدراســـة ظاهرة أو حلِّ مشكلة تحليلها إلى وحدات بسيطة. تُرجِم هذا المبدأ في المجال العلمي بالتخصُّص ثم بالتخصّص الضيِّق أو الدَّقيق من جهة، ومن جهة أخرى بفكرة أنَّه يمكن اعتبار الحقيقة الموضوعية دون اعتـــبار من لاحظها. والحال أنَّه تطوَّرت منذ ربع قرن "علوم نـــسقية-systémique" تـــربط مـــا يُدرَس مُنفصِلا بالتخصُّصات التقليدية. يتشكَّل موضوعُها بالتفاعلات بين العواملِ وليس بتفرُّقها. موضـــوع علـــم البيـــئة هو النُّظُمُ البيئية والمحيط الحيوي التي هي مجموعات من المكونات الخاضع بعضُها لبعض والمتعلّقة مُتفرِّقة بعلم الحيوان وعلم النبات والميكروبيولوجيا والجغرافيا وعلوم الفيزياء الخ. تنظـــر علـــوم الأرض إلى كوكبنا باعتباره نظاما مُعقَّدا يُنتِج نفسه بنفسه ويُنظِّم نفسه بنفسه. تربِط هذه العلومُ (العلوم بالرفع/فاعل،

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

فهـــي الـــتي تربط) فيما بينها تخصّصات كانت منفصلة في السابق كالجيولوجيا والرَّصد الجوي وعلم البراكين وعلم الزلازل الخ. مظهر آخر من مظاهر المفارقة هو انفصال الملاحِظ عن موضوع ملاحظته. كما أعادت النَّظر فيها أيضا الفيزياء المعاصرة. إذْ أصبحنا نعرف في الميكروفيـــزياء مـــنذ ورنر هايسنبورغ-Heisenberg أنَّ الملاحِظ يتداخل مع ملاحظته. وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية يبدو طبيعيا أكثر فأكثر ألاَّ يوجد أيُّ عالِم اجتماع أو اقتصادي يمكنه أن يتصدَّر مثل الكوكب سيريوس-Sirius، فوق المجتمع، فهو جزء داخل هذا المجـــتمع، والمجـــتمع باعتباره كلاًّ موجود داخلَه. التفكير المُعقَّد لا يعـــوِض المفارقة باللامفارقة، إنَّه يدعو إلى حوارية تستعمل المفارقة غير أنَّها تدمجها في اللامفارقة.

الأساس الثَّالث لصيغة تفكيرنا هو المنطق الاستدلالي الإستنتاجي الهوياتي المعرَّف بعقل مُطلَقَ. يستند العقل الكلاسيكي إلى ثلاثة مبادئ: الاســـتدلال والاســـتنتاج والهوية (أي رفض التناقُض). الضربة القاسية الأولى للاســـتدلال جاءت من كارل بوبر، يسمح الاستدلال باستخلاص قـــوانين عامَّة من أمثلة خاصَّة. لفت كارل بوبر النَّظر بالضبط إلى أنَّه لـــيس بالإمكـــان الاستدلال بكل صرامة على قانون كوني يقول "كلّ طـــيور الـــتّم-cygne بيضاء" فقط لأنَّنا لم نر قطُّ طائرا من هذا النوع أســـود. للاســـتدلال قيمة اكتشافية بلا منازع، لكن ليس قيمة إثبات مُطلَقة. تبيِّن نظرية النقص-théorème d'incomplétude عند كورت غـــودل-Gödel مـــن جهـــة أخرى أنَّ النِّظام الاستنباطي المُشكَّل لا يـــستطيع أن يجد في ذاته البيان المُطلق لصلاحيته. وهو أيضا ما أوضحه ألفرد تارسكي-Tarsky في منطقه الدلالي: ليس هناك أيُّ نظام يتوفَّر على إمكانـــات كافـــية كي يشرح نفسه بنفسه. يمكن في بعض الحالات إيجاد

دلـــيل أو تفـــسير في أنظمة/أنساق مُعقَّدة-(*)métasystèmes لكنَّ بهذه الأخيرة أيضا فتحات أو ثغرات. نستطيع من دون شكٍّ أن نُبلوِر "وجهات نظـــر معقَّدة-métapoints de vue"(**)، مثلا: لمعرفة مجتمعي، يمكنني أن أقارِنـــه بمجتمعات مُعاصِرة، ويمكنني أن أدرس المجتمعات القديمة دراسةً مفارِقـــةً أو حتَّى تصوُّر مجتمعات "ممكنة". يسمح لي هذا ببناء ما يشبه برجَ المراقبة أستطيع انطلاقا منه ملاحظة مجتمعات خارجية مع البقاء في مجتمعـــي. لكـــن لا يوجد في أيِّ حال من الأحوال نظام مُعقَّد نظري يسمح لنا بتجاوز وضعنا الاجتماعي أو ضعنا البشري الإنساني، أي أن نجعـــل مـــن أنفسنا كائنات مُعقَّدة اجتماعيا أو مُعقَّدة إنسانيا (أي أن نكـــون عـــدَّة اشخاص في شخص، أو وضعيات اجتماعية متعدِّدة في واحدة-des êtres métasociaux ou métahumains، المترجم).

أخـــيرا وصلت تطورات بعض العلوم مثل الميكروفيزياء أو فيزياء الفضاء بطريقة تجريبية عقلانية إلى تناقُضات يصعُبُ تجاوزُها مثل تلك المتعلِّقة بالطبيعة المزدوجة الظَّاهرة للجزيء (الموجة/جسيم، ذرَّة)، وتلك المتعلِّقة بطبيعة الكون والمادّة والزمان والمكان.

وهكـــذا إذا كـــنا لا نستطيع الاستغناء عن المنطق الاستدلالي الاســـتنتاجي الهـــوياتي، فإنَّـــه ليس بإمكان هذا الأخير أن يكون أداة للـــيقين أو للدليل المطلَق. لا يستدعي التفكير المُعقَّد تركُ هذا المـــنطق، بل تركيبة حوارية بين استعمالها مقطعا إثر مقطع وخرقها

(*) لا نجـــد في المعاجم الفرنسية لفظة métasystème وبالتالي لا نجد لها فيها تعريفا. ولا حتى تعريفا مباشرا في الدراسات والكتابات التي تستعمله، غير أنَّـــك تـــستنتج أن اللفظـــة تعنـــي: نظام/نسق مُعقَّد مُشكَّل من مجموعة من الأنظمة/الأنساق تتفاعل فيما بينها يتأثَّر كلٌ منها بالنُظُم الأخرى ويتأثَّر بها.

(**)ينطـــبق على هذا المصطلح métapoints de vue ما ينطبق على المصطلح السابق métasystème.

(أي تجاوزهــا) في الثغــرات السوداء التي تكفُّ فيها عن أن تكون عملية.

النظريات الثلاث

النِّظام أو الترتيب-ordre والمفارقة أو الانفصالية-séparabilité والمنطق المُطلَق، أُسُس تفكيرنا الثلاثة هذه، اختنقت إذن بالتطورات التي شهدتها العلوم المعاصرة. كيف يمكن عندها السَّير نحو عالَم يكون النِّظام فــيه غــير مُطلَق والمفارقة محدودة والمنطق نفسه به ثغرات؟ تلك هي المشكلة التي تجابه فكرَ التعقيد.

طريق أول للعبور يتمثّل فيما نسمِّيه اليوم بــ "النظريات الثلاث" الــتي هــي نظــرية الإعلام والسبرنتيكا ونظرية النُّظُم. ظهرت هذه النَّظــريات المــتقاربة وغير المنفصلة في بدايات الأربعينيات وأخصبت بعضَها بعضا.

- **نظرية الإعلام** هي أداة لمعالجة انعدام اليقين والدَّهشة وما هو غير مُنتَظَــر. وهكذا فإنَّ الخبر الذي يعلن الفائز في معركة يحلُّ مشكلة لا-يقــين، والذي يُنبئ بموت مفاجئ يأتي بشيء غير مُنتَظَر ويأتي بالجديد في الوقت نفسه.

  يــسمح مفهــوم الإعلام هذا بالدخول في عالَم يوجد فيه النظام (التكرار والإطناب) والفوضى (الضَّجيج)، كما يسمح باستخلاص الجديد (المعلومة نفسها). بالإضافة إلى ذلك يمكن للمعلومة أو الخبر أن تأخــذ شكلا تنظيميا (مُبرمِجة) ضمن آلة سيبرنيتيكية. تصبح المعلــومة/الخبر عند ذاك ما يراقب الطَّاقةَ وما يعطي استقلالية لآلة ما.

- **الــسيبرنتيكا** هي في حدِّ ذاتها نظرية الآلات المستقلّة. فكرة الأثر الرجعي-rétroaction التي أدخلها نوربير فيونر-Wiener أحدثت

قطـــيعة مـــع مبدإ السَّببية الخطية مع إدخال فكرة حلقة الإغلاق بالنسبة للسببية-boucle causale. أ يؤثّر في ب وبالمقابل يؤثّر ب في أ. الـــسَّبب يوثّـــر في النتيجة والنتيجة في السَّبب كما في نظام تدفـــئة حـــيث يُنظّم مُنظّمُ (أو مُثبِّت) الحرارة-thermostat سير المِسخنة/المُسخِّن. هذا الميكانيزم المُسمَّى بـــ "المُنظّم" هو ما يسمح باستقلالية نظام أو نسق ما. هنا وفي هذه الحالة الاستقلالية الحرارية لمسكن ما بالنسبة للحرارة الخارجية.

وكمـــا أوضح والتر ب. كانون-Cannon في *The Wisdom of body* (1930)، فإنَّ "التوازن-homéostasie" في حالة جسم حيّ هـــو مجموعة من المسارات المُنظّمة المؤسَّسة على مجموعة من الآثار الـــرجعية. تسمح حلقة إغلاق الآثار الرجعية (المسمَّاة *feed-back*)، بشكلها السلبـــي بتثبيت نظام أو نسق ما، وبتقليل الانحراف مثلما هـــو حال التوازن. أمَّا في شكله الإيجابـــي فإن الآثار الرجعية هي ميكانيـــزم تضخيم. مثلا في حالة تصاعُد نـــزاع مُسلَّح إلى أقصى مـــا يمكـــن، عنفُ طرفٍ ما يُنتِج ردَّ فعلٍ عنيف يُنتج بدوره عنفا أكبر. آثار رجعية كهذه، تَضخُّمية أو مُثبِّتة، كثيرة العدد في الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية أو النفسية. فكرة الآثار الرجعية أحسَّ بها ماركس لَّما قال بأنَّ البنيات القاعدية المادية لمجتمع ما تُنتج البنـــيات الكـــبرى (الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية)، لكن بالمقابل تؤثّر البنيات الكبرى رجعيا على البنيات التحتية المادية..

- **نظرية النُّظُم** تلقي أيضا أُسُسَ فكرٍ للتنظيم. الدَّرس التنظيمي الأول هو أن "الكلّ أكبر من مجموع الأجزاء". يعني هذا أنَّه توجد مزايا بـــارزة تولدُ من تنظيم كُلٍّ، ويمكنها أن تؤثّر رجعيا على الأجزاء. وهكـــذا فإنَّ للماء مزايا بارزة نسبة إلى الهيدروجين والأوكسجين

اللـــذين يُـــشكّلانه. وأضـــيف أن الكلّ هو أيضا أقلّ من مجموع الأجـــزاء ذلـــك أنّه يمكن أن تكون للأجزاء مزايا مُعطّلَة من نظام الكـــلّ. تساعدنا نظرية الأجزاء أيضا أن نُفكّر في تراتبية مستويات التنظيم والأنساق الدنيا وتداخلاتها، الخ.

مجمـــوع هـــذه النّظريات الثلاث -نظرية الإعلام والسيبرنتيكا ونظرية الأنساق/النُّظُم- يُدخلنا في عالَم من الظواهر المُنظّمة حيث يتمّ التنظيم مع الفوضى وضدّها.

- **التنظيم الذاتي**. إلى هذه النظريات الثلاث ينبغي إضافة التطورات المفاهيمية التي جاءت بها فكرة التنظيم الذاتي. هنا ينبغي ذكرُ أسماء جـــون فـــون نومان-Neuman وهاينـــز فون فوستر-Foester وهنري أتلان-Atlan وإليا بريغوجين-Prigogine. طرح ج. فون نومان في نظريته عن ذاتيات الحركة-automates ذاتيات التنظيم علـــى نفسه سؤال الاختلاف بين الآلات الصناعية و"الآلات الحيّة". أشار إلى هذه المفارقة: عناصر الآلات الصّناعية مصنوعة جـــيّدا ومتقـــنَة جـــيّدا لكـــنّها تنقص وتتراجع ما إن تبدأ في الاشـــتغال. وبالمقابل فإنّ الآلات الحية مشكّلة من عناصر قليلة الصدقية والنّجاعة مثل البروتينات التي تنقُص وتتراجع باستمرار. لكن لهذه الآلات خصائص مدهشة في أن تتطوّر وأن تُعيد إنتاج نفسها، وأن تتوالد بعضها عن بعض، بالضبط بتعويض الجزيئات الـــتالفة بأخرى جديدة والخلايا الميتة بخلايا حيّة. ليس بإمكان الآلـــة الـــصّناعية أن تُصلِح نفسها بنفسها أو أن تُنظّم نفسها بنفسها أو أن تتطوّر، بينما تتجدّد الآلةُ الحيةُ باستمرار انطلاقا مـــن موت خلاياها بحسب صيغة هيراكليت "الحياة من الموت، الموت من الحياة".

تاريخ فكرة التعقيد

الرواد

فَهِـــم عدد كبير من كبار الفلاسفة في التقاليد الفلسفية الغربية أهمية فكـــرة التعقـــيد وحدود "العقل الصَّرف"، منهم هيراكليت وكانط وهيجل ونيتشه وهوسرل..

باســـكال هـــو مـــن دو شكٍّ أفضل من أدرك المناطق (ج، منطق) المتناقضة المؤسِّسة للحقيقة الفيزيائية والإنسانية واستحالة اختزال هذا العالَم إلى مجموعة من المُكوِّنات البسيطة.

نظرية النُّظُم والسيبرنتيكا

الـــولايات المُتَّحدة، نهاية سنوات 1940: حدث غليانٌ فكرِي حول جماعة من العلماء أدَّى هذا الغليان إلى ظهور السيبرنتيكا (نوربار وينر-Weiner) ونظـــرية النُّظُم/الأنساق ونظرية الاتصال (كلود شانون-Shannon). بالتوازي مع ذلك اختُرِع الحاسوب والمعلوماتية والنُّظُم الأولى للقيادة الإلكترونية.

محاضرات ماسي

نُظِّمت محاضرات ماسي في نيويورك من سنة 1946 إلى سنة 1953 بـــرعاية مؤسَّسة ماسي. جمعت هذه المحاضراتُ الثماني مجموعةً من رجال العِلم من أطياف مُتعدِّدة حول موضوعات مؤسِّسة لنظريات التَّعقـــيد. منهم الرياضي ج. فون نومان والأنتروبولوجي غريغوري باتسون-Bateson وعالِم الاجتماع بول لازارسفيلد-Lazarsfeld والنفساني كورت لوين-Lewin وفيزيولوجي الأعصاب وارين ماك كـــيلوش-McCulloch والرياضي ن. وينر، كلُّ هؤلاء كانوا من

الحضور ضمن آخرين. كان الحديث في هذه المحاضرات يدور حول النُّظُم والسيبرنتيكا والتَّعقيد وعلوم الروح.. كان هاينـــز فون فوستر هو سكرتير هذه المحاضرات.

النِّظام بالفوضى

صـــاغ هــــ. فــون فوســـتر سنة 1960 مفهوم النِّظام بالفوضى (order from noise). مـــثال: تصوَّر عددا من المكعَّبات المُمغنطة على جهات ثلاث ألصقها بعضها ببعض بمعمار مُهيكَل بعد أن نُظِّمَت في كمٍّ ثم مُزعزعة. وفي سنة 1968 نشر لودفيج فون بيرتلانفي كتاب: النظرية العامَّة للنُّظُم-*La Théorie générale des systèmes.*

نظرية الفوضى الشاملة

الحـــساسية تجـــاه المبادئ الأولى، الجاذبون الغرباء، الـــ fractals.. ظهـــرت نظرية الفوضى بداية في الَّرصد الجوي ثمَّ في علوم الطَّبيعة. بالمـــوازاة مـــع ذلـــك ظهرت نظريات أخرى مثل نظرية الكوارث للرياضي رونيه توم-Thom.

التنظيم الذَّاتي

1977: حصل إيليا بريغوجين على جائزة نوبل نظير أبحاثه حول البنى المُـــتلفة. وفي البيولوجـــيا شـــكَّل هنـــري أتلان نظرية في التنظيم بـــ "الضجيج" (أي الصُّدفة والفوضى) يمكن تطبيقها على الكائنات الحـــيَّة (البلّور والدخان-Le Cristal et la Fumée, 1979). كما اقتـــرح البيولوجيان الشيليان فرانسيسكو فاريلا-Varela وهيمبرتو ماتيرانا-Maturana نظرية لـــ "الآلات proïétiques" (أي المُنتجة لذاتها).

من 1977 إلى 1992: نشر إدغار مورين كتابه: المنهج-*La Méthode* في أربعة أجزاء وخصَّصه لفكر التَّعقيد.

1987: إحـــداث معهـــد سانتا فو-Santa Fe Institute (في ولاية المكـــسيك الجديـــد، الولايات المتحدة الأمريكية) وهو مركز بحث مُتعدِّد التخصُّصات، مُخصَّص لعلوم التَّعقيد.

يكمن إسهام ها. فون فوستر في اكتشافه مبدأ "النِّظام بالفوضى" *(order from noise)*. وهكـــذا فـــإنَّ مُكعَّبات مُمغنطة على وجهين ستـــشكِّل مجمـــوعا واضحا بالتجميع التلقائي بتأثير طاقة غير توجيهية انطلاقـــا من مبدإ نظام (المغنطة). نشاهد إذن تشكيل نظام انطلاقا من الفوضى.

استطاع هنري أتلان إذن تصوُّر نظريته من "المصادفة التنظيمية". نجـــد حوارية: نظام/فوضى/تنظيم عند ميلاد الكون انطلاقا من غليان حـــراري (فوضى) حيث تسمح بعض مبادئ النِّظام في ظروف مُعيَّنة (لقـــاءات بالصدفة) بتشكيل أنوية وذرات وكواكب ونجوم. نصادف هذه الحوارية مرة أخرى أثناء بروز الحياة بلقاء جزيئات كبرى داخل ما يـــشبه حلقـــة إغلاق ذاتية الإنتاج تنتهي بأن تكون ذاتية إنتاجٍ حيَّة. الحـــوارية بـــين النِّظام/الفوضى/التنظيم هي في حركة دائمة في العوالم الفيزيائية والبيولوجية والإنسانية وذلك بواسطة عدد لا مُتناه من الآثار الرجعية المتبادلة، وبأشكال مختلفة كثيرا.

بواســـطة فكرته الحرارة الديناميكية للمسارات غير القابلة للإلغاء أدخل إيليا بريغوجين بطريقة أخرى فكرة التنظيم انطلاقا من الفوضى. في مثال الدورات/الدوامات عند بينار-Benard نرى كيف أن بِنيات واضـــحة تنشأُ وتضبط بعضها بعضا، انطلاقا من عتبة غليان/اضطراب

معيَّـــنة، ودون عتـــبة أخرى في ظروف تتَّسم بالفوضى متزايدة. هذه التنظيمات بحاجة - بالطَّبع - إلى أن تُزوَّد بالطَّاقة، وأن تستهلك الطَّاقة و"تُتلفِهَا" كي تبقى.

في حالـــة الكائن الحيّ، هو مستقلٌّ بشكل كافٍ كي يستقي الطَّاقة من محيطه وأن يستقي منه المعلومات وأن يُدخِلَ إليه النِّظام. وهـــو ما أسميتُه بـــ: "التنظيم الاقتصادي الذاتي". يبدو فكر التعقيد إذن بـــناءا ذا طوابق متعدِّدة. القاعدة مشَكّلة انطلاقا من النظريات الثلاث (الإعلام والسيبرنتيكا والنِّظام) وتتضمَّن الأدوات الضرورية لنظـــرية التنظـــيم. يـــأتي بعـــد ذلك طابق بأفكار نومان وفوستر وبريغوجين عن التنظيم الذاتي.

أردت أن آتي بعناصـــر إضافية لهذا البناء خصوصا ثلاثة مبادئ: مـــبدأ الحـــوارية ومـــبدأ التكـــرار ومـــبدأ الكـــتابة/الرَّسم الكلية-hologrammatique.

*مـــبدأ الحوارية يجمع بين مبدأين أو مفهومين خصمين يبدو كلٌّ مـــنهما يُطـــارد الآخر ظاهريا غير أنَّه لا يمكن فصلُهما وهما ضروريان لفهم حقيقة واحدة. اعترف الفيزيائي نيلز بوهر-Bohr مثلا بضرورة التفكير في الجزيئات الفيزيائية باعتبارها جسيمات وموجات في الوقت نفـــسه. وكما يقول باسكال-Pascal "*ضدُّ حقيقةٍ ما صحيحة ليس الخطأ، بل حقيقة أخرى مضادّة*".

يترجم ن. بوهر ذلك بطريقته قائلا: "*ضدُّ حقيقة مُبتذلة هو خطأ أحمـــق أو ســـخيف، لكنَّ ضدَّ حقيقة عميقة هو دائما حقيقة ضعيفة أخـــرى*". القـــضية إذن هـــي الجمع بين مفاهيم متناقضة للتفكير في المـــسارات المُـــنظّمة والمُنتجة والمبتكِرة في عالَم الحياة المُعقّد والتاريخ الإنساني.

- مـــبدأ التكـــرار التنظيمـــي يذهب إلى ما وراء مبدإ الأثر الرجعي *(feed back)*، إنَّه يتجاوز مفهوم التنظيم إلى مفاهيم الإنتاج الذَّاتي والتنظـــيم الذاتي. إنَّها حلقة إغلاق مُولِّدة الإنتاجات والآثار فيها هـــي نفـــسها مُبتكِرة ما يُنتجها. وهكذا فنحن الأفراد نتاجُ نظام إعادة إنتاج آتٍ من عُمق التاريخ، لكن ليس بإمكان هذا النِّظام أن يُعيد إنتاج نفسه إلاَّ إذا أصبحنا نحنُ أنفسنا المنتجين بالتزاوج. ينتج أفـــرادُ البـــشر المجـــتمعَ بنشاطهم المتبادل (تفاعُلهم) وداخل هذا النَّشاط، لكنَّ المجتمع باعتباره كُلاًّ بارزا يُنتِج بشريةَ هؤلاء الأفراد بإعطائهم اللغةَ والثَّقافةَ.
- مبدأ الكتابة الكلية/الرسم–hologrammatique: يُبدي هذا المبدأ المُفارقة الظَّاهرة الموجودة في بعض الأنظمة حيث لا يوجدُ القسم داخـــل الكـــلِّ فقط، لكنَّ الكلَّ هو أيضا موجود داخل القسم. وهكذا فإنَّ كلَّ خلية هي جزء من كلٍّ –الجهاز العامّ– لكنَّ الكلَّ هـــو نفسُه موجود في الجزء: مجموع الإرث الجيني حاضر في كلِّ خلـــية فـــردية. وبالطريقة نفسها فإنَّ الفردَ جزء من المجتمع، لكنَّ المجتمع حاضر في كلِّ فرد باعتباره كلاًّ عبر لُغته وثقافته ومعاييره..

نرى الفكرَ المُعقَّدَ يقترحُ عددا مُعيَّنا من أدوات التفكير الآتية من النَّظريات الثلاث، ومن تصوُّرات التنظيم الذَّاتي، ويُطوِّرُ أدواته الخاصَّة به. هذا التفكير في التَّعقيد ليس على الإطلاق تفكيرا يطرِّد اليقين ليحلَّ محلَّـــه اللايقين أو يطرد الانفصال ليحلَّ محلَّه اللاإنفصال أو أيضا يطرُد المنطِق لكي يسمح بكلِّ التجاوزات والخروقات.

علـــى العكـــس من ذلك، يتمثَّل الإجراء في القيام بذهاب/إياب متواصِـــل بين اليقين واللايقين، بين الإبتدائي والعامّ، بين المنفصل وغير المُنفَـــصل. كمـــا نـــستعمل مبادئ المنطق الكلاسيكي ومبادئ الهوية

واللاتعــارُض والاســتنتاج والاستدلال لكنَّنا نعرف حدودَها ونعرف أيضا أنَّه ينبغي خرقُها أو تجاوُزُها في حالات مُعيَّنة. لا يتعلَّق الأمرُ إذن بهجــر مــبادئ العلم الكلاسيكي -الترتيب، الانفصال، المنطق- بل إدماجها في شكل هو في الوقت نفسه أكثر اتساعا وأكثر ثراء. لا يتعلَّق الأمرُ بمعارضة الكليانية العامَّة والجوفاء باختزال تلقائي. بل يتعلَّق بإعادة ضــمِّ مفهــوم الأجزاء إلى الكلّ. ينبغي وصلُ مبادئ النظام/الترتيب والفوضى، واللاإنفصال والضمّ، والاستقلال الذاتي والخضوع، التي هي (المــبادئ) في حــوارية (مــتكاملة ومُتسابقة ومتخاصمة) في الكون. الخلاصــة، إن التفكير المُعقَّد ليس ضدًّا للتفكير المُبسَّط بل يُدمجه. إنه يُنجــز كمــا يقول هيجل، الوحدة بين البساطة والتعقيد وحتَّى ضمن النَّسق المُعقَّد-métasystème الذي يُشكِّله، إنَّه يُبدي بساطته الخاصَّة بــه. يمكن التلفُّظ بنموذج التَّعقيد بطريقة ليست أقلَّ بساطة من نموذج التبــسيط: يفــرضُ هذا الأخير الفصلَ والاختزالَ. يأمرُ نموذجُ التعقيد بالربط في ذات الوقت الذي يمارِس فيه التمييز.

لودفيج ويتجونستاين:
الفيلسوف الرّاديكالي(*)

جون-فرانسوا دورتييه(**)

"هدف الفلسفة هو توضيح منطق التفكير". وبالفعل، لّما أنهى تحرير كتابه *Tractatus* اعتبر لودفيج ويتجونستاين (1889–1951) صاحب هذه الحكمة أنّه قد أوضح فكرَه وأنّه يستطيع أن يوقِف نشاطَه الفلسفي. رجلُ كتَابٍ، سحر مُعاصِريه بعبقريته بقدر ما سحرهم بمنعطفات حياته.

تنتمي شخصية لودفيج ويتجونستاين إلى نوع مُتفرِّدٍ هو نوعُ المُفكِّر الوحيد الموجود في قطيعة مع العالَم والذي سحرت حياتُه مُعاصريه بقدر ما سحرهم تفكيرُه. حياة بدأت في فيينا سنة 1889 في فترة كانت فيها العاصمةُ النمساويةُ تضمُّ كلَّ نُخبة الفكر الأوروبي: من روبير موزيل-Musil إلى جزيف شومبوتر-Shumpeter ومن غوستاف مالَر-Malher إلى سيغموند فرويد-Freud ومن جورج لوكاتش-Lukacs إلى كارل كراوس-Kraus.

العبقرية والموت

تبدو عائلة لودفيج وقد ابتُلِيَت بحملين ثقيلين: العبقرية والانتحار. بداية مع العبقرية: في سنِّ العشرين ألّف أبوه كارل كتابا في الفلسفة

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 99، نوفمبر 1999.

(**) رئيس تحرير مجلّة العلوم الإنسانية.

ونفى نفسه بإرادته إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكلّ متاعه كمنجة. وعـند عـودته إلى النّمسا أثرى بسرعة باعتباره أحد أصحاب معامل صـهر الحديد وأحد كبار الصناعيين واسعي الثّراء، تُعادل ثروته ثروة عائلـة كروب-Krupp في ألمانيا. شخصية جذابة واجتماعية ومضادّة للمحافظـة (رفض النبالة التي اقترحها عليه الإمبراطور). لامع في كلّ المجالات، موسيقي ومثقّف (يكتب مقالات في الاقتصاد والفلسفة هاوٍ للفنّ وراعٍ للثقافة والفنون. كلُّ فيينا كانت تزور بيتَه الذي عزف فيه الموسـيقيان براهمـز-Brahms وماهـر-Malher مُحاطين بلوحات لـ كليمت-Klimt ومنحوتات لـ رودين-Rodin.

لكنَّ الثَّراء والشُّهرة لا تصنعان السَّعادة بالضرورة. كان له ثمانية أطفـال مـنهم خمـسة ذكور. أقدم ثلاثةٌ منهم (إخوة لودفيج) على الانـتحار (هـل يعود ذلك لثقل وطأة الوالد أم هو عُصاب عائلي؟). سـجَّل لودفـيج نفسُه في يومياته أنَّه فكَّر مرارا في وضعِ حدٍّ لحياته. أصـبح أخوه الرابع بول عازفَ بيانو بارع غير أنَّه فقد أحدَ ذراعيه في الحرب العالمية. من أجله وضع الموسيقار رافل-Ravel "*كونسيرتو من أجل اليد اليسرى*".

لودفـيج طفل متوحِّد ومضطرِب ومُتحمِّس. كان وهو صغير يحـبُّ القيام ببعض الأشغال والميكانيك ويحلُم بأن يكون مهندسا. غـير أن الأقدار والتاريخ أرادوا أن يلتقي لودفيج في ثانوية لينـز-Linz تلميذا آخر ذو إسم شهير هو أدولف هتلر-Hitler. نستطيع أن نـراهما معـا في صورة مدرسية. حول هذا اللقاء العفوي بُنِيَت فرضيات تجاوزت الظنون. ويبدو أنَّ اللقاء بلودفيج هو الذي جعل هتلر يبدأ بكره اليهود والوعدِ باستئصالهم. سيبقى الفوهرر مسكونا طوال حياته بشبح عبقرية ويتجونستاين..

لَمَّـــا بدأ دراسته كي يُصبِح مهندسا اكتشف لودفيج الرياضيات الـــصرفة وشُغِف بها، فذهب سنة 1912 إلى كامبردج ليتخصَّص فيها وكان عمره حينها 12 سنة. هناك التقى برتراند راسل-Russel الذي كـــان آنذاك أحد كبار الوجوه في الأنتلجنسيا الأنجليزية. كان راسل فيلـــسوفا ومنطقيا ومُجادِلا يَحذَرُه كثيرون، كان مُنخرِطا في نضالات سياسية مختلفة، كما كان يتساءل عن الأُسُس المنطقية للرياضيات وعن إمكانـــية جعلـــها قاعِـــدة متيـــنة للعلـــوم والفلسفة. مباشرة بدأ مع ويتجونستاين - الذي لم يكن سوى طالب آنئذ - حوارا ندِّيا. يروي فيما بعد، أن ويتجونستاين أتاه أثناء السّداسي الأول من دراسته طالبا منه: "*هل تستطيعون إخباري بما إذا كنت معتوها تماما أم لا؟ إذا كنت كـــذلك سأصبح رجل فضاء، لكن إذا لم أكن كذلك فسأصبح عندئذ فيلسوفا*" وأضاف راسل: "*جائني عندها بنصٍّ كتبه، بعد قراءته الجملة الأولى فقـــط قلت له: لا عليك ألَّا تُصبِح رجل فضاء*". لَمَّا توفِّي والده ســـنة 1913، رفض وهو الصبـــي الجفول المُتشكِّك المتوحِّد الذي يعـــيش في قطيعة مع العالَم أن يحضر جنازتَه. تخلَّص من إرث كبير وزَّعـــه علـــى عـــدد من الأصدقاء، وبدأ عندها حياة ناسِك. استقرَّ بالنرويج في كوخ بناه أصدقاؤه. ثم انخرط في الجيش النمساوي متطوِّعا عند اندلاع الحرب، تلك هي الفترة التي أنهى فيها ما سيُعرَف فيما بعد بـــ: "*Tractatus logico-philosophicus*".

نشرة منطقية فلسفية

Tractatus logico-philosophicus

يـــبدو كتاب tractatus-النشرة غريبا مثيرا للفضول فهو كراسة مـــن 80 صفحة مُقسَّم إلى متتاليات من الصِّيَغ المُقتضَبَة تحمل كلٌّ منها

رقما مثل النَّظرية على النَّحو التالي: "1. العالَم هو كلُّ ما هو حادث" أو "6373. العالَم مُستقلٌّ عن إرادتي".

يتـــناول الموضوعُ المركزيُ للكتاب مُطابقة اللغة للعالَم وخصوصا القـــدرة على تشكيل لغة صارِمة بإمكانها تمثيل الحقيقة بالضبط. يتمثَّلُ الـــرهان النَّظري- الذي نوقش كثيرا في تلك الفترة- في الفصل بين ما يـــتعلَّق بالمعرفة الحقيقية وبين ما هو سوى مضاربات ميتافيزيقية، خالية مـــن المعـــنى. العالَم مُتصوَّر في البداية على أنَّه *"مجموع الأحداث، لا الأشـــياء"* أو *"كلُّ ما هو حادث"*. يرفض ويتجونستاين كلَّ أساسيٍّ. الأحداث ولا شيء غير الأحداث: *"الكلب ينبح"* حادث. ونستطيع أن نُفكِّك العالَم في سلسلة من الأحداث أو *"حالات العالم"* البدئية.

اللغة من جهتها، مُشكَّلة من مُقترحات، مُفكَّكة هي بدورها إلى صِـــيغٍ ابتدائـــية: *"المطر ينـــزل"*، *"صفية تلعب مع سمية"*... تُعتبر هذه المقتـــرحات صُورا للواقع. هي ليست صحيحة أو خاطئة إلاَّ بمقدار ما تعلَّقت أم لا بحالة من حالات العالَم.

مقتـــرحات اللغـــة مـــرتبطة ببعضها بقواعد تجميع منطقية (إذا، عندئذ/إذن، أو، ليس) تستطيع أن تعكِس نظاما للعالَم الممكن. تستقي المقتـــرحاتُ صـــلاحيتَها من وضوحها المنطقي ومطابقتها للعالَم. كلُّ شيء خارج هذا ما هو سوى كلام لا معنى له. *"الله هو القوي"*، *"هذه الزَّهـــرة جمـــيلة"* ليست لهذه المقترحات معاني حقيقية بما أنَّها لا تتعلَّق بمطابقة بين مقترَح وحادث ملموس وواقعي. الجمال حكمٌ قيمي وليس حالـــةً حادثـــة، الله ليس حقيقةً مرئية. وحدها إذن علوم الطبيعة التي تتناول العالَم الفيزيائي هي ذات الصَّلاحية.

مُهمَّـــة الفلسفة - إن بقيت لها مهمَّة - ليست أن تقول الحقيقة، بل أن توضِّح مقترحات اللغة: "4112. هدف الفلسفة توضيح الأفكار".

كلُّ الخطابات المتعلّقة بالأخلاق أو بالجمال ليس لها أيُّ معنى من وجهة نظر لُغة صارمة حقيقة. لا يمكن القيام بها دون الوقوع في الفراغ والغموض، *"لأجل هذا لا يمكن أن تكون هناك مقترحات أخلاقية"* ذلك أنّ *"(...) المقترحات لا يمكنها التعبير عن شيء سامٍ"*. النتيجة عنيفة إذن: ليس هناك أي شيء يمكنُ قولُه خارج المقترحات التي تتعلّق بالأحداث. والنتيجة: "ينبغي السكوت عمّا لا نستطيع الحديث عنه". تلك هي الصِّيغة الشهيرة التي تنتهي بها النشرة-Tractatus.

انطلاقا من هنا يرى ويتجونستاين بأنّه قد أنهى عملَه، وبأنّه رُبَّما أغلق باب الاجتهاد الفلسفي... ما كاد النصُّ يُنشر بالأنجليزية سنَة 1921 وبالألمانية سنة 1922 - مع مُقدِّمة من ب. راسل - حتى أحدث ضجة وأثرا بالغين في الأوساط الفكرية. أصبح أيضا بيانَ حلقة فيينا، وهي مجموعة من الفلاسفة وعلماء الرياضيات والفيزيائيين المُلتفّين حول موريتز شليك-Sclick والذين باشروا عندئذ تأسيس فلسفة جديدة للمعرفة هي الوضعية-positivisme المنطقية التي تؤكّد أنّه فقط اللجوء إلى "الأحداث" (إذن الوضعية) والتوضيح الصّارم (وبالنتيجة المنطق) لهما مكانة في الخطاب العلمي. مثّلت النشرة لحلقة فيينا آلة حربية رائعة ضدَّ كل الفلسفات النَّظرية والخطابات الإيديولوجية والإسهال اللفظي غير المفيد.

لكنَّ ليس للودفيج ويتجونستاين أيُّ اهتمام بالنقاش التي دار حول كتابه، بل إنَّه احتقره ورفض الانضمام إلى نقاشات الحلقة. باعتباره توضيحَه نهائيا ومُهمَّته منتهية، قرَّر وضع حدٍّ لاشتغاله بالفلسفة. بعد انتهائه من توزيع ثروة والده، خطَّط في البداية للدخول إلى دير كلوسترنوبرغ-Klosterneuburg والمكوث به عدّة أشهر للقيام بمهمَّة جنائني مساعد. ثمَّ سجَّل نفسه سنة 1920 في مدرسة للمعلّمين ومارس

التعلــيمَ لمدَّة ستٍّ سنوات في بلدات واقعة في النمسا السُّفلى وقام أثناء هذه الفترة بتأليف كتاب مدرسي.

في أحـــد أيام سنة 1926 قسا ويتجونستاين العنيف مع الآخرين، بمقــدار عــنفه علــى نفسه، على إحدى تلميذاته الصَّغيرات ممَّا أثار احــتجاجات مــن أولياء التلاميذ جعلته يُقرِّر الاستقالة. عاد إثرها إلى الدِّير بضعة أشهرٍ أخرى. أشفقت عليه أختُه غريتل فدعته إلى المكوث عندها ببيتها، ثمَّ أصبح معماريا بنَّاءا بإشرافه على مشروع أخته بناء دار كبيرة في فيينا.

الويتجونستاينيان

مــع ويتجونستاين الأول صاحب الــ Tractatus نحن في جلْد منطقي هو في علاقة تأمُّلية مع العالَم. طبيعة العلاقات التي تُعذِّبه هي التالية: "لَّمــا أقــول لك أنَّ بابا ما مفتوح أو مُغلَق، هل أُعبِّر عن قانون من قوانين عالَم الطبيعة (لا يمكن أن تكون للباب سوى حالتين) أم هل يتعلَّق الأمر بإكراهٍ منطقي (إكراه أ ولا-أ)؟ التفكير في هذه العلاقة بــين المنطق (المتماهي مع اللغة ومع الفِكر عموما) وحالات العالَم.. ذاك هو مشروع النشرة-tractatus.

مــع ويتجونــستاين الثاني يسبِق الرجل العمليُ المنطقِيَّ. لا تهدفُ قــضايا التواصل الإنسانية ("إعطاء أمر، وصف شيء، رواية حدث، اختــراع حكاية، قصُّ ألغاز، تكوين كلمة فكرية، الطَّلب، الشُّكرً، اللعــنة، التحــيَّة، الترجِّــي..") إلى وصــف وضعية أو حالة من وضعيات/حالات العالَم، لكنَّ هدفَها هو التَّأثير على الآخرين. حينئذ لا تكــون معاني الكلمات في العلاقة بين علامة وشيء، بل تنتُج عنً اصــطلاح يأخذ مصدرَه من التفاعلات الإنسانية و"لَعِب اللغة" بين

الأشخاص. كلمة "قف!" لا تُخبر بشيء عن العالَم، لكنّها تعني فقط أنّه حان الوقت للتوقُّف. نجدُ هذه الصورةَ البراغماتية للغة في: أبحاث فلسفية-(1953) *Investigations philosophiques*.

بعض مؤلّفات لودفيج ويتجونستاين

- Tractatus logico-philosophicus (1921), Gallimard, 1994.

نُشرَت بعد وفاته مؤلّفات كثيرة انطلاقا من ملاحظاته ومخطوطاته"

- نُشر مُلحقا لـ *Investigations philosophiques* (1953), Tractatus.., Gallimard, 1986.
- Le cahier bleu et le Cahier brun (1933-1935), Gallimard, 1996.
- Leçons sur la liberté de la volonté, Puf, 1998.
- Leçons et conversations, Folio, 1992.

مؤلّفات عن لودفيج ويتجونستاين

- J. Schulte, *Lire Wittgenstein,* Editions de l'éclat, 1992.
- J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison,* Editions de Minuit, 1973.
- G. Locke, Wittgenstein, philosophie, logique, thérapeutique, Puf, 1992.

ويتجونستاين الثاني

باقتـــراح من ب. راسل وجورج ا. مور، قبِل ويتجونستاين سنة 1929 أن يضع حدًّا لعزلته وأن يلتحق بمعهد ترينيت كولدج الشّهير في كمبردج حيث أصبح أستاذا. ورغم بقائه على الهامش، أصبح أسطورة بعـــد أن تحلّق حوله بعض المُتزلّفين من طلبته، إضافة إلى كونه كان لا

يعبأ بالمبادئ والأفكار المُسبقة. كيف لا يسحَر هذا العقل غير الاعتيادي الذي يُفضِّل مشاهدة أفلام الكاوبوي الأمريكية وقراءة الروايات البوليسية على دراسة الفلاسفة والذي لا يهمُّه ظاهرُه كثيرا، والذي يترك دروسه لقضاء فترة في كوخه بالنرويج؟ بل أنَّه خطَّط حتى للإقامة في روسيا لفترة بصفة طبيب. لم ينشُر ويتجونستاين أثناء سنوات تدريسه أيَّ كتاب. كان يكتفي بتدوين ملاحظاته في "كراساته" التي ستُنشرُ لاحقا تحت عنوان "الكراس الأزرق والكراس الأسمر"، وإعطاء دروس كان بعض طلبته يُسجِّلونها باهتمام بالغ "دروس وأحاديث". كان يُحرِّر على فترات مُتقطِّعة كتابا فلسفيا بعنوان "أبحاث فلسفية" لم يُنشَر إلاَّ بعد وفاته.

ومع ذلك كانت هناك فلسفة ثانية قيد التحضير. شكَّلت الفلسفةُ التي سُمِّيت "فلسفة -ويتجونستاين- الثانية" قطيعةً مع النشرة-Tractatus ومع نظريته السابقة، نظرية "اللغة-الصورة". لم تبق اللغة في "الكراس الأسمر" منظورة من زاوية وصف العالَم، بل منظورة باعتبارها أداة تواصُل. فعبارات مثل: "اذهب من هنا"، و"يا الله"، و"ألعنك" أو "اعطني المِلح"، لا تروي العالَم، إنَّها تندرج ضمن سياق تبليغي ولها أولا وظيفة عملية هي الطَّلب أو الأمر أو القسَم أو التصوُّر أو الرَّفض.

يتحدّث ل. ويتجونستاين عن "لعبة لغوية" للحديث عن التفاعلات الكلامية التي تحدُثُ بين الأفراد. زيادة على ذلك، يضيف الفيلسوف، يمكن لمعنى عبارة "هو جميل" أن يتغيَّر من شخصٍ لآخر بحسب السِّياق وبحسب المكان. يرتسِم إذن تصوُّر براغماتي للغة، أي مُتَّجِه نحو العمل. التواصُل مُتعلِّق بقوة بالسياق.

كما كان الـ Tractatus أصلا للوضعية المنطقية ستُشكِّل الفترة الثانية من فِكرِ ويتجونستاين تيارا فكريا آخر. وبتأثير منه تشكَّلت في

كمـــبردج حركة يمكن وصفُها فيما بعد بـــ "فلسفة الكلام العادي"، تجمع كتابا مثل جون لي أوستِن-Lee Austin (أب البراغماتية) وبيتر ف. ستراوسن-F. Strawson أو جيلبار رايل-Ryle. بيد أنّه لم يكن لويتجونـــستاين أيُّ اهتمام بالتيارات التي تتحرَّك حوله. هجر الدروسَ إلى الخدمة المدنية مرات عديدة أثناء الحرب.. نراه فيما بين سنتي 1941 و1944 مُعاونـــا مخبريا ومُساعِد مُمرِّض في مستشفيات لندن ونيوكاستل. عـــاد بعد نهايتها إلى منصبه في كمبردج مريضا ومُتعبا، غير أنّه واصل قطـــع تعلـــيمه بفترات يقضيها في ايرلندا في قرية صيَّادين حيث يعيش وحيدا أو في النرويج. تُوفيَّ في شهر أفريل سنة 1962 بعد إصابته بمرض السَّرطان.

تأثير أعماله

ل. ويتجونـــستاين هـــو بمعية مارتن هايدجر-Heidegger أحد فيلـــسوفين قاما بثورة في الفلسفة في القرن الـــ 20. لقد كان سببا لما أُسمِـــي بـــالـــ "المُـــنعطف اللغوي" للفكر الأنجلوسكسوني الذي وجَّه الفلـــسفة نحو تحليل اللغة (ومنه ظهرت تسمية "الفلسفة التحليلية" التي تشير إلى هذا التوجُّه).

يمكـــن لـــرواية بطولية لحياته أن تُظهرَه عبقريةً متوحِّدةً لا مبالية بالممـــتلكات المادية أو بعوامل الشّهرة. سلوكاياته علامات - هي أيضا - علـــى اتهام ثقيل بالشذوذ الجنسي المُخزي وتصرُّف تدمير للذات وشقاء.. وهي أمور عذَّبته طِوال حياته.

كانـــت كـــتاباتُه المُغلَقة على الفهم أحيانا، التجزيئية والمُعدَّلة بلا توقُّف والتي لم يرَ هو نفسُه دائما صلاحيتَها للنشر، مُناسبَة لشروح لا نهايـــة لهـــا. ألم يقُلْ في مقدِّمة الـــ "tractatus": *"ربَّما لن يكون هذا*

الكـــتاب مفهوما إلاّ لمن يكون قد فكّر هو نفسه في الأمور الُمعَبّر عنها فيه، أو فكَّر على الأقل في أمورٍ مشابهة"؟.

الفَصْل السَّابع

في البحث عن المعنى

في لقاء الآخر

حوار مع تزفِتان تودوروف

السَّعادة في الفلسفة

فيليب فان دان بوسش

بِناء السَّعادة

حوار مع روبير مِسراحي

مُفكِّرو الحرية

حرية الاختيار، الاستقلال الذَّاتي والمنطق الفلسفي

مارك نوبورغ

عن المسؤولية

مارك نوبورغ

في لقاء الآخر

حوار مع تزفتان تودوروف(*)

بعد أن كان في واجهة الدراسات الأدبية لعشرين سنة، أصبحت تساؤلات تزفتان تودوروف تتعلّق أكثر فأكثر بقضايا مثل التقاء الثقافات، الشمولية، حاجة الإنسان للاجتماع.

العلوم الإنسانية: أنتم من أصل بلغاري وتعيشون منذ سنوات طويلة في فرنسا التي أمضيتم بها كلّ مساركم المهني. هل تستطيعون أن تصفوا لنا في كلمات مساركم الشخصي والجامعي؟

تزفتان تودوروف: كوني ولدت في بلغاريا، تلقيت كل تعليمي بما فيه الجامعي ضمن سياق شيوعي. في الجامعة درست الآداب السلافية بلغة البلد. جاءتني حينها، - وكان عمري أربعا وعشرين سنة -، أولُ فرصة للقدوم إلى الغرب لمدة سنة. بدون تردُّد اخترت باريس التي كانت لها عندنا نحن البلغاريين -نوعا ما- هالة لا نستطيع أن نعرف سببها بالضبط. جئت إذن لأمضي مبدئيا سنة واحدة من العمل بعد نهاية دراساتي الجامعية، لكن هذه الفترة امتدت، وفي النهاية بقيت في فرنسا وأسَّست فيها بيتا عائليا ومارست فيها نشاطي المهني، ثم اكتسبت الجنسية الفرنسية.

العلوم الإنسانية: كيف تمَّ اندماجكم في الأسرة العلمية الفرنسية؟

(*) مدير بحث بالمركز الوطني للبحث العلمي-CNRS. صدر له على الخصوص: Face à l'extrème, Seuil, 1990، و Le Jardin imparfait, Grasset, 1998.

تزفتان تودوروف: عند وصولي إلى فرنسا كانت شهادتي تعادل المنهجيةَ التي تتناسب مع نهاية الدراسة الجامعية في بلغاريا. كنت أتوق حيـــنها إلى دراســـة النظـــرية الأدبية، أي الاهتمام بأشكال الخطاب الأدبـــي، لكن لم يكن يوجد شيءٌ من هذا القبيل في الوسط الجامعي الفرنـــسي. كانت التحليلات الأدبية في فرنسا في هذه الفترة تتمثل في دراسة الإنسان والأثر متلازمين، بما أنه -أي الأثر- أداة أساسية في فهم الإنـــسان الـــذي أصبح بدوره في إطار دائرية جد معروفة أداة الفهم الحسن للأثر. لم يكن هناك إذن فكر شامل خاص بالخطاب الأدبـــي، لكـــن هذا لم يمنع نقادا كبارا من أن يؤلِّفوا كتبا جميلة. لكنَّ السائدَ لم يكن التوجه الذي يهمني.

كانت عزيمتي إذن مثبَّطة إلى أن تعرَّفت على رولان بارت، الذي تابعـــت درســـه لأول مرة في خريف 1963م. ثم أنجزت تحت إشرافه دكـــتوراه الحلقة الثالثة وأصبحت أطروحتها فيما بعد كتابـــي الأول: الأدب والدلالة، المنشور سنة 1967م.

كـــان رولان بارت أستاذا متحرِّرا (ليبراليا) جدا، لم يكن يبحث إطلاقا على التأثير فينا. بل كان على العكس من ذلك يترك نفسه يتأثَّر بمـــستمعيه. تعَلمت منه كثيرا إذن، لكن ربَّما تعلَّمت منه في المستوى الإنساني أكثر مما تعلَّمت منه في المستوى العلمي البحت.

تمثَّل أول عمل جامعي لي بعد وصولي إلى فرنسا في ترجمة نصوص الـــشكلانيين الروس(1)، شكَّل هذا العمل مادة كتاب: نظرية الأدب، الـــذي عَـــرَّف بنصوص كانت مجهولة في فرنسا. اشتغلت حينها بمعية

(1) جماعة من نقاد الأدب واللغويين العاملين في روسيا فيما بين 1915 و1930 م. كانـــوا أول من درس بنية النصوص الأدبية، تطور العقدة مثلا، وضعية السارد بالنسبة لما هو بصدد سرده أو النظام الإيقاعي للبيت.

أنـــاس مـــثل جيرار جونات، كانت لنا في التفافنا حول رولان بارت، الرغبةُ نفسُها في التفكير في نظرية للأدب لا تستهلك نفسها في التعرُّف علـــى هـــذا الأثـــر أو ذاك. أنـــتجت هـــذه الرغبة العدد 4 من مجلةّ Communications الذي خُصِّص للسيميولوجيا، ثم العدد 8 من المجلَّة نفـــسها الـــذي خُصِّص للتحليل البنوي للنصوص، وقد شاركت في العددين، ثم في أعداد أخرى: المحتمل، البلاغة... الخ.

العلـــوم الإنـــسانية: هذا العدد الشهير رقم 8، الذي أُعيدت طباعته في كتاب مرات عديدة فيما بعد..

تـــزفتان تـــودوزوف: بالضبط. في هذا العدد عرَّفت بتقاليد أجنبية في التحليل الحكائي، مثلا ما أُنجز في ألمانيا سنوات الـــ 20 أو الـــ 30، أو في الولايات المتحدة وفي انجلترا. بعد ذلك واصلتُ هذا العمـــلَ بالإشـــراف - رفقة صديقي جيرار جونات - على سلسلة *Poétique* "الشعرية" عند دار سوي-Seuil للنشر. وهكذا عملنا علـــى تـــرجمة آثار ألمانية وانجليزية وروسية لجعلها في متناول الطلبة الفرنسيين.

بعـــد أحداث ماي 1968م أُنشئَت جامعة باريس VIII، فكنتُ ضـــمن اللجـــان المحضِّرة لبرامج هذه الجامعة، والتي استطاعت تنظيم بـــرنامج تعلـــيم الأدب بطريقة جد مختلفة. وشيئا فشيئا فرضت هذه الطريقةُ الجديدةُ نفسَها في الكليات الفرنسية.

في بدايـــة ســـنوات الـــ 70 من القرن الـــ 20، دارت أبحاثي حـــول القـــصِّ، وجُمعت دراساتي في الموضوع في كتابين: شعرية النَّثر-*Poétique de la prose*، و: أنواع الخطاب- *Les Genres du discours*، الـــذي صدر أيضا في سلسلة كتاب الجيب بعنوان: مفهوم الأدب-*La Notion de littérature*.

العلوم الإنسانية: فيم يتمثَّل بالضبط إسهامكم في هذا المجال؟

تــزفتان تــودوروف: سار إسهامي أساسا في اتجاهين. من جهة لعــبتُ دور الوســيط بين تقاليد وطنية مختلفة (فرنسية، انجلوأمريكية، ألمانية وروسية) لكن أيضا بين مدارس فكرية مختلفة، كاللسانيات مثلا وعلم الجمال، فلسفة اللغة، البلاغة، التأويل(الهرمينوطيقا).

مــن جهة أخرى انصبَّ اهتمامي بصورة خاصة على نموذج من القــصِّ يــتطوَّر لــيس بإضــافة أحداث جديدة بل بتحسين معرفتنا بالأحداث نفسها. إضافة إلى هذا، صحيح جدا ألا نتحدَّث عن نموذجين مــن القــص، بل عن مبدأين يعملان في كلِّ قصَّة، مبدأ تتابع ومبدأ تحول.

اهــتممت بعد ذلك كثيرا بتحليل المعنى بدراسة كيفية انتظام الجمل المخــتلفة في نص ما لإيجاد معناه. إنها قضية لا تخص النصوصَ الأدبيةَ فقط بل أيضا النصوصَ الفلسفية أو النصوصَ السياسية. بحثت في هذا الموضوع بــضع سنوات فأنتجت كتبا مثل: الرمزية والتأويل- *Symbolisme et interprétation* و: نظــرية الرمز-*Théorie du symbole*. اهتممت أيــضا بقضايا تاريخ النقد وتاريخ الجمال. كلُّ هذا حتى نهاية سنوات الــ 70، الفترة التي حدث فيها تحول كبير في عملي.

العلــوم الإنسانية: بالضبط، ابتداء من سنوات الــ 80 غيَّرتم علــى نحــو محسوس مركز اهتمامكم. بعد أن كنتم منظِّرا للأدب أصبحتم تتناولون موضوعات اجتماعية وأخلاقية.

تزفتان تودوروف: لفهم أصل تغير وجهة أبحاثي تنبغي العودة إلى ما حدَّثتكم عنه مما يتعلَّق بالإيديولوجيا القاسية التي كانت مهيمنة على التعلــيم في بلغاريا. لما جئت إلى فرنسا كانت إحدى محفِّزاتي الأساسية هــي أن أقــوم بدراساتي الأدبية خارج مجال الإيديولوجيا، أي بإبعاد

الجوانب السياسية والأخلاقية وحتى الجمالية. لكن ومع السنين تركت فكرة أن كلّ ما يأتي من المجتمع لا يمكن إلا أن يكون اضطهادا وكذبا. جعل مني الإندماجُ في فرنسا تدريجيا شخصا آخر مختلفا.

أحسست عندها إذن بنوع من القلق، انتابني الإحساس فجأة أنّني أمـــضي وقـــتي في صـــقل أداة لا أجرؤ على استعمالها. كنت أنادي بالتحلـــيل البـــنوي للنصوص دون أن أعرف حقيقةَ النتيجةَ التي يمكن الوصـــولُ إلـــيها. منذئذ تساءلت عن موضوع الدراسة الذي يمكن أن تُطبَّق عليه هذه الأداة. أعتقد اليوم أنه لا يمكن أن يوجد فصل تام بين الـــذات الدارســـة والموضوع المدروس. بعبارة أخرى لا يمكن التقدم حقيقة في العلوم الإنسانية إلا إذا كان قسمٌ من تجربة الفاعل موجودا أو مُتضمَّنا في الموضوع المدروس، وهو ما لا يوجد بطبيعة الحال في العلوم الطبيعية لما تقوم بدراسة النباتات مثلا أو الرخويات.

ابـــتداء من تلك اللحظة لم اهتمَّ إلا بالموضوعات التي أحسُّ أنّها تحفِّـــزني وجوديا. أول عمل لي في هذا الاتجاه كان الكتاب الذي يحمل عـــنوان: غزو أمريكا-*La Conquête de l Amérique*، يؤثّر فيَّ هذا الموضـــوع بصفة خاصة بما أنه يتعلّق بالتقاء الثقافات، إشكالية وحدة الـــنوع الإنساني وتعدُّد الثقافات، الإشكالية التي أعيشها أنا في بلد له ثقافة تختلف بقدر كاف عن ثقافة البلد الذي نشأت فيه.

الـــتفتُّ بشكل خاص إلى غزو المكسيك، لأن هذا التاريخ مُوثَّق جـــيدا. فـــلا تـــوجد فقط حكايات الـــ *Conquistadores*-الغزاة؟ وحكايـــات المبـــشِّرين والـــرحالة من كل نوع، ولا توجد أيضا فقط نـــصوص الفلاســـفة المبهورين بهذه المنطقة من العالم، بل هناك كذلك وثائـــق عديدة مصدرها الطرف الآخر، وثائق تعبِّر عن نظرة المنهزمين على نحو ما.

العلـــوم الإنسانية: ما هي النتائج التي استخلصتموها من هذه القراءات؟

تـــزفتان تودوروف: أتطرق في هذا الكتاب إلى موضوعين كبيرين. يـــتعلّق الأول بـــصيغ التواصل. لم تنصرف عناية المؤرِّخين الذين اهتموا بالـــثقافة والعقليات إلى كيفيات التأويل والتواصل إلا نادرا. لكن وأنا أقرأ حكايـــات اللقاء بين كورتس-(*) *Cortés* وموكتوزيما-(**) *Moctezuma* اندهشت بطريقتهما المختلفة جذريا في التواصل. التواصل عند الأزتيك هو أولا وقـــبل كـــل شيء خاضع لقواعد طقوسية، بينما هو أداة أو إجراء خـــالص، عـــند كورتس الذي هو إلى حد ما تلميذٌ عجيب لماكيافيللي، فـــالمهم هـــو الهدف فقط وهو مستعد للتحرُّر من كل القوانين الموجودة. يـــبدو لي أنـــه يمكن لهذا الاختلاف أن يلقي الضوء على الانتصار المذُهل لحفنة من الإسبان على جيش الأزتيك الكبير.

الموضـــوع الثاني يتعلّق بلقاء "الآخر"، كانت أطروحتي هنا أنه يوجد طريقان مكمِّلان للقضاء عليه: نعترف باختلافه لكنَّنا نحكم بدونيته، أو نحكم بأنَّه مساوٍ لنا لكنَّنا عندها نتجاهل هويته. نتيجة الطـــريق الأول هـــي الاســـتعباد، ونتـــيجة الـــثاني هي الإدماج الإستعماري.

العلـــوم الإنـــسانية: سنوات بعد ذلك تناولتم مجدَّدا إشكالية "تعدديـــة الثقافات-وحدة النوع الإنساني" في كتاب نحن والآخرون الذي هو كتاب في تاريخ الفكر الفرنسي.

(*) كـــورتس (هـــرنان)، (1485-1547) مكتـــشف اسباني. غزا امبراطورية الأزتيك في المكسيك وقضى عليها-المترجم.

(**) موكتوزيما الثاني، امبراطور الأزتيك (نحو1479-1520م)، على أيامه غزا الإسبان المكسيك وقضوا على الامبراطورية الأزتيكية-المترجم.

تزفتان تودوروف: حقا بعد أبحاثي حول غزو أمريكا، كنت أود تطوير البحث المفاهيمي للنظرة الملقاة على الآخر. لهذا الغرض اتجهت نحو الخطاب الذي تناول هذا الموضوع حاصرا اهتمامي بالتقاليد الفرنسية في هذا المجال فيما بين مونتانيي وليفي ستراوس(****). اخترت خمسة عشر مؤلّفا بدوا لي الأكثر تمثيلا بدراسة فكرهم عبر الموضوعات الكبرى مثل الأحكام الكونية أو النسبية، العِرق، الأمة، الغرابة.

استخلصت من محاورة هؤلاء الكتاب فكرةَ أنه لا يمكننا توبيخ الأنوار على تحول الفكر الإنساني (المتمثّل في أحسن صوره من طرف مونتيسكيو وروسو) الذي حدث في القرن التاسع عشر خصوصا عبر العلمية أو الوطنية أو الفردية المتطرفة. أؤيّد أيضا أطروحة أكثرَ فلسفية وهي تحديد إنسانية جديدة والدفاع عنها، إنسانية نقدية، تحتفظ بالمرجعية الكونية دون تجاهل أهمية الثقافات أو المجتمعات الخصوصية.

العلوم الإنسانية: حديثا، اهتممتم أيضا بالشمولية.

تزفتان تودوروف: منذ تغيُّرِ وِجهتي أخذت كلُّ كتاباتي مكانتها في هذا المنظور الذي هو فهم السلوكات الإنسانية، لكن المتناولة من جوانب مختلفة. موضوع ثان أتى بعد موضوع التقاء الثقافات هو موضوع الشمولية. من جديد تفاعلت مع هذا الموضوع بفعل تجربتي الشخصية السابقة. سقوط جدار برلين سنة 1989م مكّنني من إيجاد الفكاك اللازم لدراسة الشمولية كموضوع منفصل عني شخصيا. كنت طوال ما كان النظام الشيوعي قائما أحس أن جزءا مني شخصيا كان ما يزال تحت هذا النظام حتى وإن كان هذا الإحساس لا يعود إلا

(****)مونتانيي-Montaigne، (ميشال ايكام)، (1533-1592م) مفكر وفيلسوف فرنسي معروف. صاحب الكتاب الشهير Essais، معروف عنه انتقاده لبربرية الإسبان وفظائعهم أثناء غزوهم للقارة الأمريكية-المترجم.

لكون والدي يعيشان دائما في بلغاريا. و لم يكن بإمكاني أن أعرف إن كان هذا الأمر مني فعل معرفة أم هو فعل نضال.

تركّزت تساؤلاتي عن الشمولية على الحياة الأخلاقية للفرد ذلك أنّني أعتبر أنه بإمكان الظروف القاسية في المعسكرات أن تلعب دور المنظار المكبِّر للبنية الأولية للحياة الأخلاقية. الكتاب الذي نتج عن هذه الدراسة وهو: في مواجهة القصي-*Face à l extrême*، يتموقع في الخط المستقيم لأعمالي الحديثة جدا لكنه بعيد كثيرا عما أنجزته سابقا، ذلك أن الأمر لم يعد متعلّقا باللغة. في هذا الكتاب أوسِّع بداية تحليلا للفضائل بالتمييز بين الفضائل البطولية والفضائل اليومية. هناك اختلافات كثيرة بينها خصوصا وأن الصنف الثاني منها هي بالضرورة في خدمة أناس آخرين واضحين متفردين. بينما يعمل الصنف الأول مبدئيا في خدمة تجريدات كالكمال الإنساني أو البطولة المثالية أو الوطن أو البروليتاريا العالمية.

أحاول أيضا أن أجعل أطروحة "اعتياديةَ الشر-*la banalité du mal*" واضحة، وأحاول تحليل التصرفات التي تسهِّله: التجزيئ، نزع صفة الشخص، التمتع بالسلطة. أتأمَّل أخيرا الاستعمالات الممكنة التي بحوزتنا للماضي: أنا ضدَّ التقديس، أنا مع جعل الماضي أداة على نحو ما. وواصلت هذا التأمل في كتيب صغير عنوانه: "تعسُّفات الذاكرة-*Les Abus de la mémoire*"، وقد حلَّلت من جهة أخرى حالة خاصة، قريبة من الحالات السابقة في: "تراجيديا فرنسية-*Une tragédie française*".

العلوم الإنسانية: بالضبط، كتبتم في "في مواجهة القصي" أنه ليس بإمكاننا استخلاص جديد من موضوع الشمولية حول الإنسان. هنا يبدو لي سؤال موجَّه إليكم بالتدقيق:"من هو الإنسان حتى يتصرَّف كما يفعل الآن؟"

تــزفتان تــودوروف: ســأكون وفيا لــ: روسو الذي هو هنا فيلسوفي المرجعي لما يقول أنّنا سيئون بالأشياء نفسها التي تقودنا إلى أن نكون طيبين، أي "باجتماعيتنا"، بعيشنا بعضنا مع بعض وبحريتنا.

إذا كــان هناك شيء يحدِّد الإنسان فهو ما يسميه روسو بــ: قابلية الإتقــان، القدرة على التغير. ليست للإنسان طبيعة، له ثقافات فقط، وتكمن هويته في إمكانية أن تكون له هذه الثقافة أو تلك.

العلــوم الإنــسانية: في أحد كتبكم التالية: الحياة المشتركة- La Vie commune" ينصب اهتمامكم على العلاقات بين الأشخاص.

تــزفتان تودوروف: حقيقة، بعد تحليل العلاقات بين الجماعات، أردت تعمــيق جانــب آخــر للغيرية: العلاقات مع الآخرين. في هذا الكــتاب أتطرق، إلى هذا الموضوع بواسطة تاريخ الأفكار، لكن بتغذية فكــرتي بعلم النفس وعلم الإجتماع والأنتروبولوجيا. يتعلّق الأمر نوعا مــا بعمل في الأنتروبولوجيا العامة، تخصص قد لا يستحق أن يتواجد على نحو مستقل لكنه - شيئا ما - المحور المشترك للعلوم الإنسانية التي تهــتم بالتساؤل عما هو الإنسان. قَوْلي هو أن الإنسان اجتماعي دائما وإحــدى نــزوعاته الأساسية في علاقاته مع الآخرين هي الحاجة إلى الاعتراف. أواصل حاليا هذا العمل، لكن بشكل أكثر تاريخية بدراسة كــيف شكّل بعض المفكرين والكتاب نوعا من الاستقلالية الإنسانية المثالية. أطرح على الخصوص سؤالا غرضه معرفة ما إذا كانت الإنسانية تمثل بالضرورة فردانية.

العلوم الإنسانية: ما الذي تريدون قوله؟

تــزفتان تــودوروف: يمكــن أن يستعمل مصطلح "الإنسانية- humanisme" علــى أنحاء عدة. هو من جهة الفلسفة الخفية للديمقراطية. لكــن اســتعمالا مخادعــا لهــذا المصطلح ساعد على تغطية السياسة

الاستعمارية طوال القرن التاسع عشر. يمكن الحديث عن الإنسانية أيضا بمعنى آخر: لمدح الإنسان، للتعبير عن الإيمان الشخصي بقيمة الكائن الإنساني. لكن هذه ليست وضعيتي ذلك أن الكائن الإنساني أظهر بعمق أنه قادر على إهانات أشدَّ من هذه.

بالنسبة لي الإنسانية تصور يتعارض مع المذهب الملازم للمجتمع التقليدي في شرعية القانون. هل القانون أي قواعد الحياة في مجتمع ما، حسن وشرعي لأن التقليد أو التاريخ أو الله هو الذي أعطانا إياه؟ أم أنه حسن لأنّنا نحن الذين أردناه؟ لقد بدأت الديمقراطية منذ اللحظة التي انتقلنا فيها من الإجابة الأولى إلى الإجابة الثانية.

الإنسانية بالنسبة لي تكرِّس من دون شك مبدأ استقلالية الشخص والجماعة لكنها تضيف إلى هذا أن هذه الاستقلالية مرتبطة بالضرورة بالحفاظ على البعد الاجتماعي وعلى القيم التي تتجاوز الفرد. إنها كما يقول الفيلسوف إيمانويل لوفيناس إنسانية الإنسان الآخر. أي أن الآخر هو فقط الذي بإمكانه أن يشكِّل قيمة عليا بالنسبة لي. هكذا تفترض الإنسانية أنه توجد قيم أسمى مني يمكنني أن أضحي في سبيلها بحياتي، كأن يتعلَّق الأمر بالوطن مثلا أو بكائن إنساني آخر ابني مثلا أو زوجتي.

أبحاثي الحالية تنصبُّ على الموروث الإنساني الفرنسي من مونتانيي إلى بنجامين كونستان مرورا بديكارت وروسو. أحاول أن أبيِّن أن مطلب الاستقلالية لدى هؤلاء لا يعني تهديم النسيج الاجتماعي ("الفردية") أو رفض كل قيمة متعالية (المادية).

أجرى الحوار: جاك لوكومت

العلوم الإنسانية، العدد رقم 72، ماي 1997.

السَّعادة في الفلسفة(*)

فيليب فان دان بوسش(**)

تعـــود مصادرُ التأمُّلات الفلسفية للسعادة إلى العصور القديمة. تُفـــضِّل بعضُ التقاليد السَّعادَةَ على حساب الأخلاق، بعضُها الآخر يُـــنادي بإشـــباع الرَّغبات، لكنَّ البعض الآخر يُدافع عن فكرة ترك الشَّهوات.

كانـــت السَّعادة من دون شكٍّ أولَ موضوعٍ للفلسفة. أيضا، من غـــير المُمكـــن إطلاقا فهمُ إجراءات كبار الفلاسفة المؤسِّسين، فلاسفة العصور القديمة وكذلك فلاسفة العصور الحديثة، إن لم نعرِف علاقتهم بالـــسَّعادة. وإذا اعـــتقدنا أيضا بوجود شكلٍ من التفكير الفلسفي في الديانـــتين الهندوسية والبوذية، فإنَّنا سنلاحظ من دون شكٍّ أنَّ السَّعادة تُمثِّل فيهما قضية مركزية.

كلُّ هذا غير مدهشٍ إطلاقا، ذلك أنَّ السَّعادة هي الهدف الذي يجري وراءه كـــلُّ إنسان ما إن يُحدِّد لنفسه هدفا خاصًّا به. ثمَّ، لماذا نعمل إن لم يكن ذلك من أجل المال؟ ولماذا نريدُ المالَ إن لم يكن ذلك من أجل شراء الأشـــياء الـــتي نرغب فيها؟ ولماذا نريد إشباعَ رغباتنا إن لم يكن ذلك من أجل السَّعادة؟ وإذا بحثنا عن ممارسة وظيفة مُسلِّية فإنَّ ذلك أيضا بهدف أن

(*) العلوم الإنسانية، العدد رقم 75، أوت/سبتمبر 1997.

(**)أســتاذ مُبــرَّز في الفلسفة في القِسم التحضيري الأدبي في مؤسَّسة القديسة جونيفـــياف في مو–Meaux، مؤلِّف كُتُب: La Philosophie et le Bonheur, Flammario, 1997; La Philosphie et l'amour, Le Pommier 2000.

نكـــون سُعداء. كلُّ شيء صغير قليلا أو كثيرا، كلُّ عمل نقوم به له إذن هدف نهائي هو السَّعادة. ليست للأشياء قيمة إلاَّ لأنَّها تُسهِمُ إمَّا في بقائنا وإمَّـــا في ســـعادتنا. في هذه الأثناء يوجد هدف آخر يسعى إليه النَّاس هو الوضـــع الأخلاقـــي الجـــيِّد: البعض يناضلون من أجل العدالة أو ينذرون أنفـــسهم مـــن أجل قضايا نبيلة وذلك بتضحية افتراضية بسعادتهم. يجدُ الإنـــسانُ نفـــسَه إذن في مواجهة نهايتين ممكنتين لوجوده: الخير والسعادة اللذين لا يتصادفان دائما. إنَّه بديل كبير بطبيعة الحال، غير أنَّنا مجبرون على الـــتحقُّق مـــن أنَّه إذا كان على النَّاس أن يهتمّوا بالخير والعدالة فإنَّهم لا يفعلون ذلك كلُّهم في وقت يجرون فيه جميعُهم وراء السَّعادة.

إنَّ القول بأنَّ السَّعادة هي الغاية الأخيرة للنَّاس لا يكفي مع ذلك لـــتحديدها، بل ينبغي الإمساك بجوهرها وفهمُه. نصطدم هنا باعتراض هـــو: إنَّه لا يمكن إعطاء أيّ تعريف عامٍّ لهذا المصطلَح لأنَّ شخصا ما يعـــتقد بأنَّه وجد سعادته في الحبِّ ووجدها آخرٌ في الشّهرة الخ. لكنَّنا هـــنا نخلط بين السَّعادة نفسها وأدواتها. السَّعادة هي هذه الوضعية التي ينبغـــي أن يـــوجد منها شيء حقيقي عند كلّ إنسان كي نستطيع أن نُضفِي شرعية على وصفنا له بالسَّعيد.

إنَّ السَّعادة حالة من الرِّضا يقبلُها كلُّ منَّا، بل هي حالة من الرِّضا المُزمن. والواقع أنَّ متعةً أو فرحةً أو شيئا من السَّعادة لا تصنع السَّعادةَ. المـــتعةُ والفـــرحةُ تأتيان من تحقيق رغباتنا، غير أنَّه ينبغي أن تُشبَع كلُّ رغباتنا كي نصل إلى السَّعادة. والحال إنَّه إذا بقيت رغبة ما دون إشباع فإنَّها تقضي على سعادتنا وتجعلنا نتألَّم. والإنسان الذي يملك كلَّ شيء كـــي يكون سعيدا لكن ينقُصُه شيءٌ واحد كالصحة أو الحبِّ المتبادَل هو في الحقيقة غير سعيد. لذا عرَّف كانط السَّعادة بأنَّها تحقيق مجموع الرَّغبات الممكنة.

بيد أنَّ الغريب في الأمر هو أنَّه إذا كان كلُّ النَّاس يجرون وراء السَّعادة، فإنَّه لا أحد تقريبا يفكِّر لحظة واحدة في مدلولها حقيقة وفي وسائل تحقيقها. الفيلسوف هو بالضَّبط الذي يطرح على نفسه هذه الأسئلة، والذي يعتقد بأنَّه في حاجة إلى إستراتيجية من أجل الحصول على السَّعادة، وإلى طريقة جديدة من أجل أن يحيا حياته، وهو ما يُسمَّى منذ البداية بالحكمة، السَّفسطة (الصوفيا-(sophia بالإغريقية) وتعني في الحقيقة طريقة السَّعادة، معرفة فنِّ العيش، وبالتوسُّع فقط: المعرفة عموما.

السَّعادة على حساب الأخلاق

السفسطائيون-sophistes هم من المفكِّرين الأوائل الذين اقترحوا حكمة. نعرف بعضهم مثل جورجياس-Gorgias أو بروتاغوراس-Protagoras على الخصوص، لأنَّ أفلاطون (428-348 ق.م) حوَّلهم إلى شخصيات لحواراته. يؤكِّد هؤلاء أنَّه لكي يكون الإنسان سعيدا ينبغي له أن يُحقِّق رغباته، ممَّا يعني أن يكون له أكبر قدر ممكن من الثَّراء والسُّلطة. مثلما ينبغي للإنسان كي يكون حُرًّا تماما ألاَّ يتحكَّم فيه أحد، ينبغي له أيضا أن يكون على رأس المجتمع.

لكن كيف الوصول إلى السُّلطة؟ ليس هناك حسب المذهب السفسطائي فيما يُطلعنا عليه أفلاطون أيُّ علم أو مهارة خاصَّة ضرورية فيما عدا حسن الحديث: فنُّ البلاغة. السَّعادة تؤخذُ في الواقع بالإقناع وخاصَّة في الديمقراطية. لهذا ينبغي عدم التردُّد في تقديم الوعود التي لا يوفى بها والكذب. باختصار، من أجل النَّجاح في الحياة والحصول على السَّعادة ينبغي التخلُّص من كلِّ ضمير حيٍّ أو ورع. لم تُختَرَع الأخلاق إلاَّ للكائنات الضَّعيفة للاحتماء من تجاوزات الأقوياء،

لكنَّ لا ينبغي للذين يمتلكون القوَّة أن يخضعوا لهذه العدالة الاصطلاحية الخالـــصة. ينبغي أن يخضعوا فقط للعدالة الطبيعية، التي تريد أن تكون الغلـــبةُ والسيطرةُ من نصيب القوي. استعاد فريديريك نيتشه (1844-1900) فكرةَ السفسطائيين هذه عن أصل الأخلاق وقيمتها وعمَّقها.

في هذه الأثناء تنـــزعُ الأبحاثُ الحاليةُ إلى الاعتراف للسفسطائيين الأوائل ببُعد إنساني وديمقراطي، ممَّا يُميِّزُهم عن تلاميذهم الذين تغلبُ عليهم الوقاحةُ السياسية التي يُندِّد بها أفلاطون.

.. أو الأخلاق على حساب السَّعادة

مـــذهب السفسطائيين منطقي ولا أخلاقي تماما في الوقت نفسه. أثـــار ردودَ أفعال عنيفة مُدافعة عن القِيم التقليدية المُهدَّدة، التي أكَّدت الأديـــانُ طابَعَهـــا القداســـي، وجعلت سعادَة الإنسان تابعًا لاحترام الأخـــلاق. أثـــارت حركاتٌ مُماثلةٌ الفكر العبري: لن يُعطي القويُ الأكبرُ السَّعادةَ إلاَّ للذين يحترمون القَوانينَ الإلهية. لكنَّ لا يمكن التأكُّد مـــن هذه الصَّدارة في العالَم: فـــ يوب-Job العادل بائس وغير سعيد في حـــين أنّ أوضاع أوغاد مزدهرة. من هنا أتتْ ضرورة التأكيد على أنَّ مكافـــأة الفضيلة تأتي متأخِّرة، أي أثناء حكم المسيح أو عند عودة العـــصر الذَّهبـــــي أو حتَّى بصورة جذرية في عالَم آخر، أثناء الحياة الأخـــرى فيما بعد الموت. قويَ هذا التصوُّرُ مع المسيحية، لكنَّنا نجده بدايـــة في الأديـــان الأورفـــية-(*) orphiques الآتية من الشَّرق والتي

(*) الأورفـــية-orphisme، هي مجموعة مذاهب في نظرية تكوين العالَم وبنياته وفي الدراسة الميتافيزيقية للكون، وفي نظرية النهايات الأخيرة للإنسان عند التحوُّل الأخير للعالَم. ازدهرت الأورفية وبلغت أوجها في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. ('المترجم).

ازدهـــرت في اليونان وأثَّرت على فِكر أفلاطون. على الإنسان حسبها أن يُطهِّـــر نفسه من الشرّ في هذه الحياة ومن النَّهم للملذّات الجسمانية مـــن أجل تحرير روحه التي بإمكانها أن تذوق السَّعادة في النهاية، بعد الممـــات. وإذا كانت السَّعادة الأرضية (الدنيوية) تسير عكس الأخلاق فإنَّـــه ينبغي التضحية بها. ينبغي الاهتمام في هذه الحياة فقط بالخضوع للقـــوانين الأخلاقية التي هي قوانين إلهية. المنطق الذي يريد بحساباته أن يُوفِّر لنا السَّعادة هو ذو جوهر سيِّئ، بل شيطاني.

توجد الطروحات نفسُها عند مارتن لوثر (1483-1546)، وعند بليز باسكال (1623-1662) مع حجَّة الرِّهان الشَّهيرة، وتوجد أخيرا عـــند سورين كيركيغارد-Søren Kierkegaard (1813-1855)، ثلاثة مُفكِّـــرين يشتركون -فيما وراء اختلافاتهم- في يقين أن الإنسان سيِّئ أساســـا بـــسبب الخطيـــئة الأصلية. التصرُّف الأساسي الصَّحيح عند كيركيغارد، التصرُّف الديني هو هجرُ كلّ سعادة أرضية (دنيوية).

يـــؤكِّد إيمانـــويل كانط من جهته (1724-1804) أنَّه ينبغي ألاَّ نخلـــط بـــين الأخلاق وهي الطّموح إلى الحَسَن والخير، والحكمة وهي وســـيلة الـــسَّعادة. الأولى تسبق وتتصدَّر، والخضوع لقانون الأخلاق يتطلَّب منَّا أحيانا التضحية بفائدتنا وبسعادتنا. حقيقةً، السَّعادة حسب كـــانط ليست مُقصاةً تماما بشرط أن تُحصَّل بالاحترام الكامل لقانون الأخلاق. بل إنَّه يؤكِّد على أنَّه واجب علينا أن نكون سعداء مثلما هو واجب علينا أن نتثقَّف، ذلك أن الإنسان السَّعيد سيكون عُرضة لعدد أقـــلّ من المُغريات وسيتمكَّن من أداء واجباته بسهولة. لكنَّ وعْينا من جهـــة أخرى مُظلِم وغامض لذاته، فلا ندري مطلقا إن كنَّا نفعل الخير أداءً لـــواجب أم لـــسبب يهمُّنا مثل الرَّغبة في الشُّهرة. منذئذ، وبما أنَّه يمكن لفاعل الخير عن طيبة خاطر أن يفعله أيضا فقط بدافع طيبة الخاطر

هذه، وليس أداءً لواجب، إذن بلا أيِّ قيمة أخلاقية، فإنَّ السبيل الوحيد كي يُثبِت لنفسه أخلاقيتَه هو أن يُضحِّي بسعادته من أجل الواجب. لم يكن هيجل مُخطِئا عندما أكَّد أنَّ المطالبَ الأخلاقية الكانطية في معناها العميق تُقصي سعادتَنا.

ومع ذلك ليس كلُّ فكرٍ ذي إلهام مسيحي أكثر تشاؤما. فالقديس توما الأكويني يُنجزُ مستخلَصا تركيبيا من الأخلاق المسيحية والحكمة الإغريقية ويؤكِّد أنَّ القوانين ليست ممنوعات تحريمية فقط، لكنَّها تُشكِّل الحِكمة الحقيقية. السَّعادة توجدُ في حبِّ القريب، لكنَّ هذا الأمر لا يغدو مفهوما إلاَّ انطلاقا من الحِكم القديمة.

معرفة الاكتفاء بالموجود (القناعة)

إذا كان الفكرُ المُستلهمُ من الأخلاق والدين يتعلَّق خصوصا بتأكيد الطَّابَع المُطلقَ للقِيَم، فإنَّ مقاربات أخرى، فلسفية أكثر، تُعارِض مذهب السفسطائيين في ميدان مختلف هو نجاعة مناهجهم إلى السعادة. هكذا يتَّخذُ أفلاطون السفسطائيين خصوما فلسفيين مُفضَّلين. من أهمِّ الحُجج العديدة التي يُعارِضهم بها، الحجَّةَ التالية: البحث عن أكبر قدر ممكن من السُّلطة بُغية إشباع كلِّ الرَّغبات من أجل الوصول إلى السَّعادة هو بحث وهمي. والحال إنَّه كلَّما ازدادت سلطتُنا كُلَّما اتَّسعت دائرةُ رغباتنا، وإذن كلَّما كبُرَت كميةُ الرَّغبات غير المُشبَعَة كلَّما ازداد عدم رِضانا وازدادت آلامُنا. وقد بيَّنت التجربة فعليا أنَّ الفقراء لا يرغبون إلاَّ في أشياء قليلة بإمكانهم الحصولُ عليها، بينما يرغب الأغنياء دائما في الحصول على المزيد ويتألَّمون بشكل فظيع لأيِّ نُزهة تنقُصُهم. منذئذ، ليس المُستبدُّ هو أسعد إنسان بل هو الأكثرُ تعاسة، هو الذي يعتقِد التصرُّف في النَّاس الآخرين، عبدٌ لرغباته وشهواته.

يمكـــن لهذا التحليل أن يكون أساسا تقريبا لكلّ الحِكم التي تطوَّرت فـــيما بعـــد، والتي تنــزعُ كلُّها إلى تأكيد أنَّه من الأنسب الطُّموح إلى الاعـــتدال في الـــشهوات بل الطموح إلى إلغائها. من الحِكم الأكثر شهرة حكمـــة ابيقـــراط (341–270 ق.م) التي هي من جهة أخرى موضوع لأكثـــر الأفهام والشروح تناقُضا. حقيقة يرِد فكر ابيقراط في صورة ماديَّة وإحـــساسية (لا تؤمن إلاَّ بالمحسوس) ويرى بأنّنا نصل إلى السَّعادة بمُراكمة المُتَع، لكن ينبغي حسبه ألاَّ نجري وراء كلّ المُتَع، إذ قد نكتشف أنَّها ذات آثـــار وخـــيمة وربَّما تجعلنا نتألَّم. الأنسب إذن هو القيام بفرز نرفُض فيه الـــشهوات والمُتَع التي لا هي طبيعية ولا هي ضرورية لسلامتنا، باختصار ينبغي العيشُ معيشة زُهد. يُعرِّف ابيقراط السَّعادة بطريقة أصيلة، فهي مجرَّد غياب للألم وغياب الاضطرابات الشهوانية في الروح، أي باعتبارها "راحة روحـــية–ataraxie". إن التقليد الذي يرى أن الإبيقراطي يعيش جيِّدا من حـــيث الاســـتمتاع بالمباهج والملذّات فهم خاطئ تماما. نجد إعادة تعريف للـــسعادة مُـــشابهة في البوذية (انظر الإطار الموالي). يقترح السفسطائيون الـــذين ظهـــرت مدرستهم الفلسفية في القرن الثالث ق.م وألقت بأشعتها على الإمبراطورية الرومانية حتى القرن الثاني بعد الميلاد، حكمة تغدو مَثَلية (من المَثَل) تصدُقُ عليها صفة "سفسطة". تتأسَّس هذه الحِكم على الحرية المُطلَقَة للإرادة الإنسانية. يستعمل أكثر النَّاس إرادتهم بصورة سيِّئة بما أنهم يـــرغبون فـــيما لا يتعلّق بهم هم بل يتعلّق بالآخرين وبالطبيعة. يصبحون تُعـــساء بـــرغبتهم في الثّراء أو القوة أو الحبّ وهم غير مُتيقّنين إطلاقا من تحـــصيلها أو المحافظة عليها. سرُّ السَّعادة إذن يكمن في الاستعمال الحسن للإرادة الذاتية والتحكُّم في الأفكار والآراء الذاتية كذلك. يكفي أن ترغب فـــيما يحـــصُل كي تُحسَّ بالاكتفاء. ينبغي إخضاع الإرادة الذَّاتية لنظام الطبـــيعة، والأمر الأكثر راحة من هذا النِّظام نفسه ليس ضروريا فقط بل

حـــسَن أيضا. ربطُ الإرادة الذّاتية بسير الطبيعة هو الرغبة في كلّ ما يقع، نحـــن ســـعداء حينئذ، بما أنّنا نحصُل بالضَّبط على كلّ ما نرغب فيه. في الإمـــبراطورية الرومانية المترامية الأطراف والتي كان كلُّ إنسان يُحسُّ فيها بأنّـــه مقهـــور وبأنّـــه مُستهدفٌ بالعجز كانت هذه الحكمة تجذبُ كلَّ الطَّـــبقات الاجتماعية بما أنَّ المُمثّلين المُعتبَرَين للسفسطائية كانا: إبيكتيتوس (نحو سنة 50ق.م- 125 أو 130 بعد م) الذي كان عبدا، ومارك أورال- Aurèle (121-180) الذي لم يكن سوى الإمبراطور نفسه!

تفتـــرِضُ الحكمةُ السفسطائيةُ أنَّ لنا كلَّ السُّلطة على إرادتنا بما فيها رغباتنا. العلاقة بين هذين المصطلحين مدروسة ومُحلَّلة بعمق من طـــرف رونيه ديكارت (1596-1650) في رسالته: عن شهوات الروح- *Des passions de l'âme*. كانت لديكارت في البداية مقاربة أخرى تمامـــا للسعادة. اعتقد وهو مسحور باكتشافاته الأولى المؤسِّسة للعلم الحـــديث، أنَّ الـــتطوّر الكامل للعلوم وتطبيقاتها التقنية تجعلُ الإنسانَ "سيِّدا للطبيعة ومالكا لها"، وقادرا على اكتساح السَّعادة. ثمّ وهو يرى بأنّـــه لا يستطيع السَّير بها إلى أحسن ما ينبغي في الحياة، فكَّر في وسيلة أخـــرى للوصول إلى السَّعادة وعَلِم أنّه من الأحسن "العمل على تغيير رغباته بدل تغيير نظام العالَم" معيدا بذلك الصِّلة بالحِكمة السفسطائية.

من البوذية إلى شوبنهاور

تجذب البوذية كثيرا من الغربيين، لكنَّهم يبقون فيها أحيانا عند بعض الـــصُّور الروحية فقط، دونما فهمٍ لمغزاها الحقيقي. والحالُ أنّها حتى وإن كانـــت مُتفرِّقة على ديانات عديدة فإنَّ تعاليم البوذية كانت في البداية حكمة فلسفية فقط، ثمَّ جذرية راديكالية بمعنى ما كانت عليه فلـــسفات الإغـــريق القديمة. كلُّ رغبة تؤدِّي بنا حسب البوذية إلى

الآلام وهي سيئة، إذن ينبغي إقصاؤها. من هنا تهدف البوذية إلى قتل كلّ رغبة فينا بما في ذلك الرَّغبة في الحياة والرَّغبة في أن نكون أفرادا. من يتوصَّل إلى ذلك يبلغ "النيرفانا" وهي حالة الخلاص من الرَّغبات ومـــن الآلام، فيتوقَّف عن التجسُّد ثانية وعن حيوات وجود تعيس ويـــذوب في المُطلَـــق، مبدأ لا شخصاني صارم ومُعاكِس تماما للإله اليهودي المسيحي.

منطقـــيا، لا يمكـــن للبوذية إلاّ أن تكون ديانة بلا إله، حتَّى وإن كانـــت تاريخـــيا ممزوجة بكلّ أنواع العقائد الشَّعبية. فعلا لقد اســـتعاد أفكارَهـــا الأساسية آرثر شوبنهاور (1788-1860) في القرن الـــ 18، والذي كان يُعلِن إلحادَه تماما. الوجود بالنسبة إليه يأتي من الرَّغبة في العيش وهو سخيف بما أنَّه آلام أساسا وبما أنَّه لا يؤدِّي إلى شيء. والحال أنَّ الله غير موجود ولا توجدُ جنَّة ولا مكافأة ولا سعادة تنتظرُنا.

الـــشيء الوحيد الذي علينا فعلُه هو أن نقتُلَ في ذواتنا الرَّغبة في العيش كـــي نفلـــت من الألم اللامُجدي للوجود. استعاد مُفكِّرون معاصرون أمـــثال كليمون روسيه-Rosset وأندريه كومت-سبونفيل بعض هذه الـــرؤى مُحاولين انطلاقا من هذه البدايات بلورة حِكم تراجيدية لكن تفلت من تشاؤم كهذا. كثيرا ما تُشيد هذه الحِكم بنفي كلّ أمل وكلّ طمـــوح. يمكـــن في هذه الأثناء إيجاد حكمة متوافِقة أكثر مع الكرامة الإنسانية[1].

ف. ف. دو بوسش

(1) P. Van den Bosch, La Philosophie et le Bonheur, Flammarion, 1997.

الطموح إلى المعرفة

إذا كانت معظم الحِكم تؤكّد على تحديد الرَّغبات الموصوفة بالسيِّئة والمسؤولة عن آلامنا، فإنَّ تيارا آخر ينتظر السَّعادة من رفعٍ لرغباتنا فوق أشياء راقية ويمدح أهميَّة المعرفة. هي حالة أفلاطون الذي يؤكّد على أنَّه على الرَّغبة أن ترتفِع تدريجيا عن الحبِّ الشهواني للأجسام الجميلة إلى حبِّ الروح والعلوم وإلى حبِّ أفكار الجمال والخير وكلّ الأفكار التي هي واقعية حقيقية. يتساءل أفلاطون مع ذلك إن لم تكُن غِبطة تأمُّل الأفكار مُخصَّصة لوجودٍ للروح عقب موت الجسد. السَّعادة بالنسبة لأرسطو (384-322 ق.م) هي الغاية الشَّرعية التي يجري وراءها كلُّ النَّاس، وإنَّه انطلاقا من هذا العالَم نستطيع أن نستمتع بفهم نظام الكون، تتماهي ممارسة الفلسفة التأمّلية مع الحكمة الحقيقية. غير إنَّه يعترف (أرسطو) أنَّ هذه الحياة، حياة الاستمتاع بالتأمُّل والتفكير تفترِض مجموعة من الشُّروط كالأمن والسّلام والراحة المادية والهواية والخلاص من عبودية العمل.

أنجز سبينوزا (1632-1677) إعادة قراءة مُدهشة لهذه الموضوعات عبر إعادة تقويم كامل للرغبة وهو ما ألهم جيل دولوز-Deleuze كثيرا. الرغبة قوة حيوية إيجابية، وكلُّ فرحة تنبئ دائما باتساعٍ لقوتنا هي شيء جميل. من جهة أخرى تُحرِّرُنا معرفة القضايا التي تدفعنا إلى التصرف، من الشَّهوات الحزينة وتقودنا إلى الغِبطة. لأجل هذا يفتتح كتاب سبينوزا الكبير: الأخلاق-L'Ethique على معرفة ميتافيزيقية كاملة بالله، يتماهي مع الطبيعة ويتواصل بعلم للإنسان وسيكولوجيته لينتهي ببحث في الحرية والسَّعادة.

يعتقد فريديريك هيجل (1770-1831) هو أيضا أن السَّعادة تأتي من المعرفة التي يمكنها وحدها أن تُصالِحنا مع الواقع. فرض على نسقه

الفلسفي الضَّخم هدفا يتمثَّل في جعْلنا نفهم ما هو نظامُ العالَم وماهيته، وأنَّ تطـــوّر الكون الطبيعي وخصوصا تطوُّره التاريخي مُوجَّه نحو غاية هـــي: تحقيق العقل. إذا كان الإنسان يرى أنَّ العالَم ليس سخيفا، إذا انتزع نفسه من المفاهيم الأخلاقية من النوع الديني والكانطي التي تُندِّد بكـــلِّ ما هو كائن باسم "خيرٍ" لا يمكن تحقيقُه، فهو يكفُّ عن التمزُّق بـــين حقيقة تدعو إلى اليأس ومثالٍ لا يمكن الوصول إليه. مرَّة أخرى يُحسُّ بنفسه "في بيته" في العالَم، ويمكّنه أن يكون سعيدا فيه.

يُعلـــن النفعيون أمثال جيريمي بينتام-Bentham (1748-1832) وجون ستيوارت ميل-Stuart Mill (1806-1873) انتماءَهم للإغريق ويزعمون أنَّ القِيم الأخلاقية والقوانين الشرعية ليست مؤسَّسة إلاَّ على البحث عن السَّعادة أو بالضَّبط على أكبر قدر ممكن من السَّعادة لأكبر عدد. يُشكِّل هذا التصوُّر العقلَ الأمريكي إلى حدٍّ أصبحت معه حدودُه ظاهرةً في أيامنا هذه، ومُثيرة استقبالا حماسيا في الولايات المتحدة للفكر من النَّوع الكانطي الذي تُمثِّله نظرية العدالة لجون راولس.

السعادة تُنسى، ثمَّ يُعثر عليها

فـــيما عدا النفعية الأنجلو سكسونية كانت قضية السَّعادة نسبية أحيانا في فلسفة القرن الـــ 19 بل مهجورة. بلغ الهجر ذروتَه مع ف. نيتـــشه الـــذي رأى السَّعادةَ هدفا مسكينا لإنسان ضعيف. "الإنسان الأخير" هو الذي ابتكر السَّعادة، كما قال. إنَّه الإنسان المعاصِر نتيجة تحوّلات العدمية والانهيار العامّ لكلِّ القيم الأفلاطونية اليهودية المسيحية المُلفَّقـــة، إنـــسان القطيع، المُنحطّ، المريض، العقيم، الخائف من الألم والـــباحث في أيِّ شيء عن الأمن والضَّمانات. والحال أنَّه كان ينبغي تجـــاوز الإنـــساني وابتكار "ما فوق الإنساني"، الكائن القوي، مُبتكِر

القيم، الذي يعرف كيف يقول نعم للعالَم، الذي يستهلك حياته بكلّ أطـــرافها عـــبر قوته الزَّائدة، ويقبل دفْع أثمان الفرحات الكبرى بآلامٍ كبرى دون البحث عن سعادة صغيرة هادئة.

والغـــريب أنَّ الاهتمام بالسَّعادة يبدو وقد تلاشى من فِكر أبويْ الفلـــسفة في القرن العشرين: ادموند هوسرل (1859-1938) ومارتن هايدجر (1889-1976)، وكذا من فِكر تلاميذهما. ركَّز هوسرل على المعرفة والحقيقة انطلاقا من الوعي. أمَّا هايدجر فقد ركَّز على الإدراك المُفكِّر عند الكائن وعلى تفكيك الميتافيزيقا/ما وراء الطبيعة. تبدو قضية الـــسَّعادة وقد انتقلت إلى حقل العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم النَّفس وخصوصا التحليل النَّفسي. من جهة أخرى بدت السَّعادةُ مادةً إعلامـــيةً بفعل السياسة. فمنذ كارل ماركس (1818-1883) أصبح مفهوما أنَّ الإنسانية لن تذوق طعمَ السَّعادة إلاَّ بعد تحرُّرٍ سياسي، أي ثـــورة. لم يعـــدْ ممكنا منذئذ التساؤل عن حكمة فردية كما كان عليه الأمر في العصور القديمة. لذلك كان ينبغي من دون شكٍّ انتظارُ فترتنا، فتـــرة انهـــيار الأمـــل بالسياسة، كما في فترات التقدُّم التكنولوجي أو الاجتماعي، كي نرى انبعاث هذه القضية التي تسكننا، قضية السَّعادة، في شكل طُموحٍ شعبـــي إلى الفلسفة.

بناء السَّعادة الخاصَّة

حوار مع روبير مِسراحي(*)

السعادةُ حسب الفيلسوف روبير مسراحي-Misrahi ليست الثمرةَ التلقائية لأحداث سعيدة تقع في حياة الفرد، بل نتيجة لبناء شخصي جرى التفكير فيه وتحضيرُه مُسبَقا.

العلوم الإنسانية: لماذا اخترت السَّعادة موضوعا مركزيا لأبحاثك الفلسفية؟

روبير مِسراحي: إجرائي الأول هو بطبيعة الحال البحث عن الطبيعة الإنسانية. لكن كان هناك بالموازاة مع ذلك واقعي المعيش الذي كان صعبا جدّا لأنَّني فقدت نصف أفراد عائلتي أثناء القمع النازي. نحن في وضعية كهذه أمام أحد خيارين: إمَّا أن نترُك أنفسنا ننجرف مع التعاسة والألم، وإمَّا أن تكون ردَّة فعلنا قوية فنحاول الذَّهاب في اتجاه ما. لكن في اتجاه ماذا؟ منذئذ لا يكون الرِّهان المُتمثّل في التساؤل عمَّ هو الكائن الإنساني مسألة تجريدية، بل يأخذ كلُّ مادَّته من التجربة. تجربة التعاسة من دون شكٍّ، لكن التي تبدأ انطلاقا من أزمة في رسم رغبة في الوصول، إلى شيء ما. هكذا وعيتُ أن الرغبة بالمفهوم الواسع

(*) فيلسوف، أستاذ ممتاز في جامعة باريس-I (السوربون). نشر كتبا عدة منها على الخصوص: ما هي الحريَّة؟- Ou'est ce que la liberté, A Collin, 1998. وماهي الأخلاق؟- Qu'est ce que l'éthique? Ethique et bonheur, A. Collin 1997, Traité du bonheur, vol I: construction d'un château; vol II: Ethique, politique et bonheur, Seuil, 1981, 1983.

والفلسفي للمصطلح توجد في قلب الطبيعة الإنسانية باعتبارها حركة نحو المستقبل. الإنسان رغبة، أي رغبة في الفرحة. ليست المأساة هي التي تُحدِّد الوضع الإنساني، بل الفرحة هي التي تفعل ذلك.

العلوم الإنسانية: لكن بوضوح، كيف يمكننا أن نكون سعداء في رأيك؟

ر. م. نعتبر السَّعادةَ والفرحةَ في العادة حدثين تلقائيين. هكذا تكون الفرحة تأثُّرا ممتعا والسَّعادةُ نتيجة لهذه التأثّرات. لكن لو توقَّفنا هنا لتأكَّدنا من فشلنا في البحث عن السَّعادة لأنَّنا سنبقى عندها خاضعين للأحداث الخارجية التي هي زائلة وغير صلبة أو قوية. علينا إذن، وبالضرورة أن نجعلَ التفكيرَ يتدخَّل، وهو لن يسمح فقط بتأمُّل التجارب التلقائية بل سيبتكرُ على الخصوص حالةً ذهنية يكون ممكنا معها فهمُ السَّعادة فهما صحيحا. ذلك أنَّ السَّعادة هي طريقة جديدة للوجود تأتي من تغيُّر جذري لنظرتنا للعالَم، وهو ما أسمِّيه تحوُّلا فلسفيا. يتعلَّق الأمرُ بوعي فكرة أنَّ دلالة أشياء العالَم مُنتَجَة من الفاعل وليست مفروضة عليه. كلُّ شيء ينطلق من الفاعل ويذهب نحو الأشياء حتَّى الألم المعنوي. لنأخذ مثلا السُّخط الذي يُحسُّ به تجاه حدث غير عادل. والحال أن هذا الحادثَ غير عادل مقارنة فقط بمنظومتنا من القيم، أي المُبادلة-réciprocité في هذا السياق. فائدة انقلاب النظرة هنا هي جعلنا موجودين في حضرة سُلطتنا المبتكِرة وحُريتنا المبتكِرة هي أيضا.

العلوم الإنسانية: ما هي المبادئ المُشكِّلة للسعادة؟

ر. م. هناك ثلاثة مضامين أساسية للسعادة: فرحة الفرد بتأسيس حريته، والحبُّ والاستمتاع بالعالَم. في البداية يسمحُ التفكيرُ وهو الأداة الأساسية في بناء السَّعادة واللبِنة الأولى في هذا البناء في الوقت نفسه،

للفرد بأن يُصبح حقيقةً مصدرَ قراراته المتعلّقة بنمط حياته الذي يُفضِّله على أيِّ نمط آخر. المكوِّن الثاني هو الحبُّ. بعدما يؤسِّس الفردُ حريتَه يذهب للقاء عامل جديد من عوامل السَّعادة هو العلاقة الإيجابية بالآخر في الحـــبِّ والـــصَّداقة والعلاقة الاجتماعية. لكن هنا أيضا لا نستطيع الاكتفاء بالتأكيد الطبيعي على أنَّ العلاقة بالآخر هي جزء من السَّعادة. التمـــسُّك بهذا يضعنا في مستوى التلقائية التي تحدَّثت عنها سابقا بكلِّ حـــدودها. سنصادف إذن كلَّ المشاكل المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية كصعوبة التواصل بين الأزواج والنـــزاعات السياسية، الخ. نلاحظ هنا خصوبة التحوُل الفلسفي. على الفرد المؤسِّس أن يُنجِز تحوُلا في النَّظرة إلى الآخر الذي لن يُنظَرَ إليه مُطلَقا على أنَّه موضوع كما هو الحال في أغلـــب الأحيان، بل مُعترَفٍ به كفاعل. وإذا كانت لكلٍّ واحد هذه النَّظـــرةُ للآخر فإنَّ الأفراد سيهجرون النـــزاع وسيبنون علاقاتهم على أُسُـــسٍ جديـــدة، علـــى المـــبادلة والكرم، بينما هي مبنية عادة على الانقـــلاب، أي على التبادل من نوع أعطني-أُعطيك (مقابل بمقابل)، وعلى نـــزاعات السُّلطة.

العلـــوم الإنسانية: العامل الثالث والأخير من عوامل السَّعادة الذي تحدَّثتَ عنه هو الاستمتاع بالعالَم.

ر. م. بالـــضبط، ذلـــك أنَّـــه كـــي نكون سعداء ينبغي معرفة الاســـتمتاع بالعالَم. وهكذا توجد الفرحة التأمُّلية التي تتمثَّل في تقدير جمـــال الطبـــيعة، أو نوعية الأعمال الفنية أو أيضا ثراء نصٍّ شعري أو ســـردي. هناك أيضا فرحة العمل التي هي إظهارٌ للقدرة على الابتكار لدى الفاعل. يجدُ بعضُ الأفراد سعادةً أكثر في شكل كهذا من أشكال الاســـتمتاع بالعالَم، البعضُ يجدونها في شكل آخر. ليس بإمكاننا إذن اقتـــراح نمـــوذج قبلي للسعادة الذي يُفرَض على الجميع. لكن في كلِّ

أنـــواع السَّعادة التي يبتكرها الأفرادُ ينبغي أن يوجد على الأقلّ البعدان الأساسيان التاليان: التفكير المؤسِّس للحرية والاستقلال الذَّاتي والمبادلة المؤسِّسة لوعي الآخر.

العلـــوم الإنـــسانية: لكنَّ تصوّركم للسعادة لا يأبه بالحتميات الاجتماعية والإكراهات التي تُثقِل كاهل الفرد؟

ر. م. أنا واعٍ جدّاً لحقيقة التعاسة والألم. لكن، وبالضبط، لا تتمثَّل الـــسعادة الـــتي أتحدَّث عنها في أنَّ الأمور تُسوَّى من تلقاء ذاتها. ينبغي أنْ نفهم أنَّ السعادة هي في الوقت نفسه ما هو مرغوب بعمق والأقل تلقائية. من جهة أخرى، الحتميات الاجتماعية نسبية: إنَّها تنتُج دائما عن حركات من أفرادٍ أحرار يربطون أنفُسهم بأنفسهم بالمؤسَّسات التي يبتكرونها. على الفـــرد إذن أن يؤسِّس السَّعادة، لكن الوصول إليها غيرُ ممكن إلاَّ في مجتمعٍ يُقـــدِّم حدّا أدنى من الظروف الاجتماعية لمواصلة هذا المشروع، وهي في هـــذه الحالة: التربية والصِحَّة والحقوق المدنية، الخ. في المستوى الاجتماعي والـــسياسي، الديمقـــراطية هي النِّظام الأمثل لأنَّها تُدافِع عن حرية الأفراد. والحـــال إنَّه إن كان فرْدٌ ما غيرَ حرّ فإنَّه لن يستطيع الوصول إلى الفرحة. وهكـــذا فـــإن الاستماع إلى الموسيقى بالإكراه يتعارض مع المُتعة التي قد نجـــدها فيها. لكن بالموازاة مع ذلك ليست حرية الاستماع إلى الموسيقى هـــي الـــتي تصنع الاستمتاع بها. ينبغي أيضا تعلُّم الاستمتاع بالعالَم. كي أخـــتم، أقول، يتعلَّق الأمرُ دائما – بالنسبة للأفراد المشتركين – بالوصول إلى وجود يكون اكتمالا ودلالة وحركية في الوقت نفسه.

حاوره: جاك لوكومت

(العلوم الإنسانية، 75، أوت–سبتمبر 1997)

مُفكِّرو الحرية

القرن الـ 17:

المناقشات حول حرية الاختيار

كانت قضية وجود "حرية الاختيار" لدى الكائن البشري موضوعا لنقاش مُطوَّلٍ عبَّر فيه كثير من الفلاسفة واللاهوتيين عن آرائهم. منهم:

توما الأكويني (1225-1274) يعتقد أنَّ الحيوانات تتصرَّف بالغريزة أمَّا الإنسان فيتصرَّف بعد الحُكم لأنَّه يملك "حرية الاختيار"، وإلاَّ فإنَّه لن يستطيع الانصياع للأوامر الإلهية.

ديديه إيراسم-Erasme (نحو 1469-1536) **ومارتن لوثر** (1483-1546) متُعارِضان بقوة في هذه النُقطة. فالإنسان بالنسبة لإيراسم مُزوَّد بحرية الاختيار التي هي "قوة الإرادة الإنسانية التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يتعلَّق بالأشياء التي تقوده إلى الخلاص الأبدي أو أن ينحرف عنها". أمَّا لوثر فعلى العكس من ذلك يعتبر أن "حرية الاختيار لا تتوفَّر إلاَّ لله".

رونيه ديكارت (1632-1677) يُوفِق بين القدرة الإلهية الكبيرة والحرية الإنسانية: تتوفَّر للإنسان حرية لا محدودة يأخذ بواسطتها "صورةَ مُشابهة الربّ". بالاستعمال الحسن لحرية الاختيار "تأتي القناعة الكبرى والصّلبة بالحياة".

باروخ سبينوزا (1632-1677) يرفض فكرة حرية الاختيار ويعتقد بأنَّه "لا يمكن تسمية الإرادة قضية حرة، بل فقط قضية

ضـــرورية" أي أنَّها تُحتِّم قضية. والواقع أن "النَّاس -حسب سبينوزا- يُخطئون لَّما يعتقدون بأنَّهم أحرار" لأنَّهم يجهلون الأسباب التي تدفعهم للتصرُّف.

الليبيرالية السياسية:

اتُخذت الليبيراليةُ السياسيةُ إيديولوجيا كفاحٍ ضدَّ شمولية العائلات الحاكمـــة والـــسُّلطات الدينية وحكمِها المُطلَق في انجلترا والمقاطعات المُتَّحدة.

جـــون لـــوك (1632-1755) هو أوّل من عدّد مبادئها: هدف التنظـــيم الـــسياسي ليس تقوية قوة الدولة، لكن إعطاء الأفراد حريةَ التفكير والاعتقاد والتنقُّل وتنظيم حياتهم بالطريقة التي يرغبون ما دامت حرية الآخرين غير مُهدَّدة.

مونتيـــسكيو-Montesquieu (1689-1755) يُـــبلور فكرة الفـــصل بـــين السُّلُطات (بين السُّلطتين الدينية والسياسية، والسُّلطتين التنفيذية والتشريعية) الذي هو ضمانة ضدَّ تعسُّف الدولة.

كانـــت الليبيراليةُ السياسيةُ مُمثَّلة في فرنسا في القرن الـــ 19 من أنـــاس مثل بينجامين **كونستان-Constant** (1767-1830) الذي لا يـــتعب مـــن فضح الديكتاتورية والنُّظُم الشمولية المُطلَقة (اليعقوبية أو البونابـــرتية) هو مؤلّف كتاب: حرية القدماء والمُحدثين- La Liberté des Anciens et des Modernes. ومن هؤلاء أيضا: فرانسوا **غيزو-Guizot** (1787-1874) أو **ألكسي دو طوكفيل-de Tocqueville** (1805-1859).

القرن الـــ 18:

إيمانويل كانط، الحرية باعتبارها استقلالا ذاتيا

إيمانـــويل كـــانط (1724-1804)، ألحَّ خـــصوصا على مفهوم الاستقلال الذَّاتي باعتباره سلوكا إنسانيا لاحترامِ المبادئ الأخلاقية التي يُمليها العقلُ والإرادةُ الشخصية. احترام قانون الأخلاق هو إذن علامة وجود الحرية الإنسانية بامتياز.

القرن الـــ 19

الليبيرالية الاقتصادية

تـــستند الليبيرالية الاقتصادية إلى فكرتين بسيطتين: حرية التبادل مُقويةٌ للإنتاج وهي في الوقت نفسه أحسن أداة لتوزيع الثروات.

الاقتـــصاديون "الكلاســـيكيون" الذين أعطوا للعقيدة الليبيرالية شكلَها هم: **آدم سميث-Smith** (1723-1790)، و**دافيد ريكاردو-Ricardo** (1772-1823)، و**جـــون باتيست ساي-Say** (1767-1832)، و**جون ستيوارت مِل-Mill** (1806-1873). ومع ذلك فإنَّ ليـــبراليتهم ليست راديكالية. لا يُعارِضون أيّ تدخُّلٍ للدَّولة في توزيع الثروات.

ابـــتداء من سنوات 1870 جمَّع **"الكلاسيكيون الجُدُد"** الهامشيين (أي أصحاب النَّظرية التي ترى بأنَّ القيمة الاقتصادية تنتُج عن "الفائدة الهامـــشية"-المترجم)، (**ليون والارس-Walars**، **وفيلفريدو باريتو-Pareto**، **وألفرد مارشال-Marchall**، **ووليم جيفونس-Jevons**، **وكـــارل مينجـــر-Menger**، الخ) الـــذين أعـــادوا صياغة النَّظرية الكلاســـيكية (النموذج الاقتصادي المُصغَّر للسوق ذاتي التوازن). أتباع

الفائـــدة الهامـــشية ليـــسوا كمـــا نقرأ دائما ليبيراليين مذهبيين أو راديكاليين جذريين.

في سنوات الـــ 80 من القرن الـــ 20نرى عودة ظهور "**الليبيراليين الجـــدُد**" الذين يُنادون بانسحاب الدولة من القضايا الاقتصادية وبأكبر قـــدرٍ ممكـــن من الحرية في الاقتصاد. يمثّل هذا التيار: **فريديريك فون حايـــك-Hayek** (1899-1992)، ونقديـــة **ميلـــتون فـــريدمان-Freidman** (المولـــود ســـنة 1912)، ونظرية العرض لـــ **آرثر ب. لافر-B. Laffer** (المولود سنة 1941)، والليبيراليان (**جيمس بوشمان-Buchman**، **وروبير نوزيك-Nozick**..) الذين يُجذّرون حتى الآخِر المفاهيم الليبيرالية ويُنادون بالخصخصة الكاملة للخدمات العمومية.

الفوضويون

يعتقدُ المفكّرون الفوضويون أمثال **ميشال باكونين-Bakounine** (1814-1876) **وبيوتر كروبوتكين-Kropotkine** (1842-1921) أنّ الحرِّيَّةَ تُغطّي جانبين مرتبطين بعضهما ببعض. هناك من جهة الحرية الفـــردية المُشكَّلَة من الاستقلال الذاتي واحترام الآخرين. هكذا صرَّح باكـــونين قـــائلا: *"لا أصبح حُرّا إلّا بحرية الآخرين"*. وهناك من جهة أخـــرى الحرية السياسية والاجتماعية القادمة عندما تكون الإنسانية قد قضت على سُلُطات الدَّولة والكنيسة والجيش.

مـــاكس ســـتيمر-Stimer (1806-1856) يُقاسم فكرة أنَّ الدّولـــة تجعل الفرد مغتربا-aliéné. لكن في الوقت الذي يُثمِّن فيه الفوضـــويون الآخرون فكرةَ التَّضامن فإنَّه يؤكّد أنَّ الفردَ فريدٌ من نـــوعه وعلـــيه أن يستدعي القِوى المُبدعة للأنا. إنَّه رائد الفوضوية الفردانية.

القرن الــ 20

الوجودية: الحرية باعتبارها قلقا

تُمثِّل الوجودية عائلة من الفكر الفلسفي وليس "مدرسة" واضحة المعــالم. تُــدرج فــيها عمــوما مُفكِّرين أمثال **سورين كيركيغارد-Kierkegard** و**مــارتن هايدجر-Heidegger** و**جون بول سارتر-Sartre** و**كارل ياسبرس-Jaspers** و**غابريال مارسيل-Marçel**.

يــشترك هــؤلاء الفلاسفة في التَّفكير في موضوعات منها: معنى الوجــود، الإنــسان في مــواجهة الموت، الحرية، الذاتية الفردية. تهتمُّ الوجودية بالواقع المعيش للفاعل وبحالاته النفسية -القلق، السَّأم، اليأس تجاه الحرية، الوقت الذي يمرّ والموت- التي هي قضايا الوضع الإنساني.

بالنــسبة للدانماركي سورين كيركيغارد (1813-1855) يعيش الإنــسان في قلق لأنَّه لا يجد إجابات مضمونة للأسئلة الكبرى التي تُعذِّبه: هــو مأمــور بأن يختار، لكنَّه لا يعرف ماذا يختار. إنَّه يعيش في "حمَّى الممكنات" (مفهوم القلق-Le Concept d'angoisse, 1884).

في كــتابه *الكائن والزَّمن-L'Etrte et le Temps* يُحلِّل **مارتن هايدجــر** (1889-1976) الإنــسان تحلــيلا وجوديا، هذا (الرسم-le Dasein) "المُلقى في العالَم"، الذي يُحسُّ بما يُشبه "الهمَّ"، أي بقلق وجودي مرتبط بحريته وبوَعْيِه للموت.

نجــد عــند **جون بول سارتر** (1905-1980) موضوع الحرية وموضــوع الالتزام. يرفض سارتر كلَّ نظرة "طبيعية" وحتمية للإنسان تحبسه ضمن قَدَرٍ يتجاوزُه. لا الله ولا الطبيعة يأمران الإنسان بما ينبغي علــيه فعلُــه. الحــياة الإنسانية مُقسَّمة ولا معنى لها. هذا التقسيم أو "الاصــطناعية-facticité" هــي أساس التجربة الإنسانية لكنَّها أساس

قلقها أيضا. هذه الحرية هي أيضا أساس "الالتزام" الذي لا يمكن أن يجد أسبابا أخرى إلاّ في ذاته.

اصياح برلين–Isaiah Berlin

أدخل اصياح برلين (1909–1997) وهو مؤرِّخ أفكار وفيلسوف تمييزا شهيرا بين نوعين من الحرية:

الحـــرية الـــسلبية التي تحيل فقط إلى أنّنا غير مُقيَّدين في تحقيق ما نرغب في فعله (التعبير بلا رقابة أو مصادرة، حرية التنقُّل..).

الحـــرية الإيجابـــية التي تفترض قدرة حقيقية على الحركة: القدرة على مراقبة القرارات العمومية أو المشاركة في اتخاذها.

(مديح الحرية–*Eloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1988).

حرية الاختيار، الاستقلال الذاتي والمنطق الفلسفي(*)

مارك نيبورغ-(**)Neuberg

تـــتجاوز الحـــريةُ عند الفلاسفة غيابَ الإلزامات/الاشتراطات والإكـــراهات. إنَّهـــا تُعبِّر عن ذاقما بمفهموم الاستقلال الذاتي، أي القدرة على أن يُعطِي الإنسان لنفسه قوانينَه الخاصَّة حسب مقاييس عقلانية.

لا أحـــد يُحـــبُّ أن يعيش بالإكراه. هل يعني هذا أنَّ كلَّ الناس يُحـــبّون الحـــرية؟ سيجيب ذوو العقول المظلمة بقولهم: "لا، من دون شـــكٍّ. انظروا قليلا إلى مسارعة النَّاس إلى التخلُّص من السُّلطات التي وحـــدها العادة أو القوة تدعمها. وانظروا إلى الحماس الذي يخضع به الـــبعض، بـــل شـــعوب بأكملـــها أحيانا لبعض القُصَّر الماهرين أو المُتحمِّسين".

ربَّمـــا يكون الحقُّ مع المتشائم، غير أنَّ مرجعيته حسبما يبدو هي حـــرية غـــير الحـــرية التي يُحسُّ كلُّ النَّاس بفقدانها حين يحدُثُ هذا الفقـــدان. كلُّ إنسان يُقدِّر على الأقلِّ شكلا من أشكال الحرية: غياب

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 86، أوت/سبتمبر 1998.

(**) باحـــث في الفلسفة، صدرت له مؤلَّفات منها على الخصوص: *Responsabilité, Philosophie de l'action,* و *questions philosophiques*, Puf, 1997. Académie des sciences de Bruxelles, 1993.

القيود والتفاهم مع ذاته. سأصف هذه الحرية بـــ "الفعلية-factuelle"، لـــيس لأنَّها حاضرة دائما في الأفعال، ولكن لأنَّها لا تتضمَّن أي رؤية لمثال إنساني: الحرية الفعلية ليست الاستقلال الذَّاتي بعد.

الاســـتقلال الـــذاتي هو ما تَعِدُ به كلّ الفلسفات. أمنية فلاسفة التقلـــيد العقلاني (الأفلاطونيين، السفسطائيين أو الكانطيين) هو إثبات أنَّ كائنا عقلانيا يُقدِّر الحرية إنَّما يرغب في الاستقلال الذَّاتي أيضا، وأن الإنسان الذي يكتفي بحريته الفعلية هو إمَّا متناقِض مع ذاته، أو جاهل لطبيعته الحقيقية.

هل يتعلَّق الأمرُ بحلم صرف كما يزعُم ذلك المتشائمون ومفكّرو التقالـــيد الحتمـــية؟ هنا تكمُن مسألة فلسفية كبيرة. الحرية الفعلية تنقصُها - ربَّما - العظمة مقارنة بمثال الاستقلال الذاتي. لكن رفضها من أجل هذا واعتبارها غير مكتملة وسطحية هو دوغمائية صرفة.

أول مكوِّنات الحرية الفعلية هو حرية الفِعل: القدرة على فعل ما نـــرغب في فعلـــه دون أن نكون ممنوعين من ذلك بإرادة الآخرين، لا يمكـــن لهـــذه الحرية أن تكون تامَّة في وضعية المجتمع، الأمر الذي يأتي بقـــضية الحرية السياسية، أي معرفة ضمن أية حدود وحسب أية صيغ يكون مشروعا مُعارضةُ إرادة الأفراد.

مفهوم الحرية المشترَك لا ينحصر في هذا الجانب فقط. من الأشياء التي نقوم بها بإرادتنا هناك ما كنَّا نفضِّل عدم القيام به أو لا نرغب فيه. وهكـــذا فإنَّ مدح قوِيٍّ يُحسُّ في بعض الأحيان، حركةَ خُنوعٍ جديرةٍ بالاحـــتقار، مـــن طرف هذا الذي قام بها نفسه. كيف نُفسِّر إمكانية الإحـــساس بـــذلٍّ وحقـــارة فعلٍ إرادي؟ ربَّما يعود ذلك إلى حضور أســـباب لعـــدم الرَّغبة في التصرُّف على هذا النَّحو إلى جانب أسباب الـــرَّغبة في المـــدح، أسباب عدم الرَّغبة مُرتبطة بفكرتنا عن قيمة كائن

بشري ما. أن يُحسَّ الفِعل خضوعا أو خنوعا يعني أنَّ الإنسان حسَّاس تجاه مظهر آخر من مظاهر الحرية، هو حرية الإرادة، أي توافُق الإرادة مـــع ذاتها وهي حالة الذي وهو يصبو إلى شيء ما يوافِق على هذه الرَّغبة.

تكمـــن الحـــريةُ الفِعلـــيةُ إذن في اتفاق مزدوج: اتفاق الفِعل مع الإرادة واتفـــاق الإرادة مـــع نفسها. دور التفكير الفلسفي هو إثبات الاستقرار والصلابة الداخلية لمفهوم الحرية هذا، ووضوحه مع ما نعرفه عـــن الإنسان والطبيعة. لكن أليس اتباع تحليلات الفلاسفة تعرُّضٌ مع آخـــرين لخطر أن نرى أنَّ الحرية التي نعتقد أنَّنا نتمتَّع بها ليست سوى وهـــم؟ أو أن نسمع آخرين يقولون إنَّنا إن كنَّا أحرارا فلا يعود ذلك فقط إلى الأسباب التي نعتقدها؟

حرية الاختيار وحدودُه

الوضعية الأخيرة هذه هي وضعية أنصار حرية الاختيار. يقولون: *"تعـــتقدون أنفسَكم أحرارا، لَّما تتصرَّفون بإرادتكم وتوافقون على ما تريدون. والحال أنَّكم لستم أحرارا إلاَّ إذا كانت رغبتكم أيضا حرَّة"* . انظـــروا إلى المحـــبِّين الذين يتزوَّجون، إنهم مدفوعون بقوة بشبكة من الأســـباب والرغبات والنـــزوع تدفعهم إلى الموافقة إلى حدٍّ يبدو معه الـــرَّفض اســـتحالة نفسية. في هذه الأثناء نعتقد والمعنيون كذلك أن موافقَـــتَهم حرة. والحال أنَّهم ليسوا أحرارا مطلقا في مستوى دوافعهم وأسباب تصرّفهم. من هنا إذا احتفظنا بأنَّ اختيارَهم حرٌّ ينبغي القبول بـــأنَّ الإرادة ليـــست نتـــيجة للعـــوامل التي تدفعنا إلى موقِف كهذا: اختياراتـــنا تصدر في النهاية من فعل إرادي حُرٍّ تماما، أي غير مشروط بالأسباب التي تدفعنا للتصرّف أو العوامل أو النـــزوعات الأخرى.

الاعتـــراض الكلاسيكي على فكرة حرية الاختيار هذه هي أنّها ســـخيفة: يرفُض ذكاؤنا أن يتصوَّر اختيارا غير مُحدَّد بصورة جذرية. الملاحظة جيِّدة لكنَّها لا تُجرِّد أنصار حرية الاختيار من أسلحتهم. أن تتناقض الحريةُ مع العقل لا يمثّل ذلك دليلا ضدَّ الحرية، بل يُبيِّن حدودَ العقل(1). كلُّ برهنة إزاء المنطق تغدو غير ذات فائدة: إذا كان غموض حرية الاختيار من فضائله، فإنَّ أيّ رفضٍ لعقلانيته يزيد من شهرته.

لهـــذا التصوّر مع ذلك نقطة ضعف، ذلك أنّه لا يزعم أنّه الحقيقة المُلهَمَـــة. *"مفهوم حرية الاختيار كان من دون شكٍّ غير مفهوم،* يقول أنـــصاره، *وعلى الرغم من ذلك فإنّ العقل هو الذي يقودنا إليه ما إن نـــرغب في تبرير معتقدنا المشترَك، كما في حرية اختيارنا"* . لكن هذا المفهوم يقودُ بدوره إلى نتيجة تُجابه المعتقَد المشتَرَك الذي يزعم إقامَته: إنَّـــه يجبرُ على الانقياد إلى الغباوة الأخلاقية العامَّة(2). والواقع أن العجز عـــن تبرير لماذا تصرَّفت هكذا في نهاية الأمر وليس بطريقة أخرى هو بلاهة أخلاقية. والحال أنَّ فرضيةَ إرادة غير مُسبَّبة لها بالضبط نتيجة هي أن أفعالنا واختياراتنا غير قابلة للتفسير أساسا. نعتقد من دون شكٍّ أنَّنا نتـــصرَّف ونـــتَّخذ قرارات لأسباب نعتقدها الأفضل ونعتقد أنَّ هذه الأســـباب تُفـــسِّر أفعالَنا وتؤسِّس لمسؤوليتنا. في هذه الأثناء تتضمَّنُ أطـــروحة حرية الاختيار أنَّ هذا ليس هو التفسير النِّهائي أبدا. وأنَّه لا يـــوجد تفسير نهائي. وأنَّ حرية الاختيار هي في الواقع مرادفة لاختيار غـــير قابـــل للتفـــسير. وهو ما يجعلنا غير مفهومين من أنفسنا، وغير مفهومين بعضنا من بعض.

---

(1) يأتـــي مـــا يزعُمُه آخرون في صِيغ أخرى مختلفة وخصوصا عند ديكارت وكانط وبرغسون.

(2) FH Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, 1962.

غير أنّنا لا نؤمن بهذه البلاهة الأخلاقية، ذلك أنّ كلّ عمل من أعمالنا وكلّ تبادل إنساني ينفيانها. ستنتهي الأذهانُ التي خاب أملها إلى ما يلي: اعتقادنا بالحرية يفترض حريةَ الاختيار، هذا وهم، ومن ثمّة فإنّ حريتنا نفسها وهم، وبهذا يُقدِّمون لخصومهم على الأقل ما يلي: يصعب تصوُّر الحرية بلا حرية الاختيار، وهو ما ترفُضُه الفلسفة التجريبية.

من حرية الاختيار إلى حرية الفعل

يرفض الفلاسفة التجريبيون الحديث عن حرية الإرادة، أو بالأحرى يُفضِّلون الحديث عنها بالكامل بعبارة: حرية الفعل. لنستعد مثالنا: يعطي المتزوِّجون موافقتهم بحرية، ذلك أنّه لا أحد يمنعهم. كما أنّه لا أحد يُجبرُهم على ذلك، بما أنّهم في حالة ما إذا غيَّروا رأيهم لن يمنعهم أحد من التصرُّف وِفق إرادتهم الجديدة.

النقطة الصعبة في هذا الحلّ، هي أنّه بثني حرية الاختيار على حرية الفعل على هذا النَّحو، تُسطِّح التجريبية مفهوم الشخصية الإنسانية دفعة واحدة. مقالة "الحرية" في ***المعجم الفلسفي*** لـ فولتير خير مثالٍ على ذلك[1]. يُضمِّنُه حوارًا يجري بين ذِهن يُفترَض فيه أنّه مُتنوِّرٌ مع شخصية متورِّطة في المفاهيم اللاهوتية الميتافيزيقية. بعد أن يعرض التجريبي الحريةَ على أنّها فقط القدرة على فِعل ما يريدُ، يجِدُ نفسَه أمام معارضة مفادها أنّه فرق من هذا المنظور بين حرية الإنسان وحرية الكلب: عندما يرى الكلبُ أرنبا يرغبُ في الجري وراءه وهو حرٌّ في فعل ذلك إن لم يكنْ مربوطا أو مجروح السَّيقان. والحال أن تشبيهَ حريتنا بحرية الحيوانات هو سُبَّة للإنسان، كما يقول

(1) فولتير، المعجم الفلسفي-*Dictionnaire philosophique,* Garnier*-Flammarion, 1964.

المعـــارض، ذلك أن *"لي حمار يُعقلن الأشياء كثيرا (..) وكلبـــي لا يُفكّر مُطلقا، فليست له تقريبا سوى أفكارٍ بسيطة، أما أنا فلي ألف فكرة ميتافيزيقية"* .

الاعتـــراض قـــصير بعض الشيء، ذلك أن التجريبية لا تجهل أنّ الإنـــسان يتمـــتّع بمنابع عقلية أكثر ثراء منها لدى الحيوان وغير قابلة للمقارنة بها. وخصوصا أنّ هذه القدرة العقلية تجعله قادرا على التحكُّم في شهواته وقادرا على التخلّي عن مُتَعٍ آنية كي لا يُفسِد غايات بعيدة تتـــضمَّن مُـــتَعا أكبر[1]. الفرق بين درجة حرية الحيوان ومثيلتها عند الإنسان يجعلنا نقول إنّ الإنسان ليس مدينا لطبيعته.

ومـــع ذلـــك لا يتعلّق الأمر بحرية مختلفة الجوهر، بمعنى أن يفلت الإنـــسان جذريا من الطبيعة. لا أحد، بما في ذلك الإنسان الحكيم، في إمكانـــه أن يتـــصرَّف خارج الطبيعة. ومنه -كي نعود إلى الميتافيزيقي وكلبه- الإجابة التالية لتجريبيي فولتير: *"إذن، أنت حرٌّ أكثر منه بألف مـــرة: بمعنى أنّ لك سلطة التفكير أكثر مما له بألف مرة، لكنّ حريتَك ليست من نوع آخر مُخالف لحريته"* .

وهـــنا بالضبط ما أخطأ فيه فولتير والتجريبيون الكلاسيكيون. لا تنحـــصر حريةُ الإنسان في حرية عملٍ مُوسَّعة. والواقع أنّ الإنسان لا يُقوِّم العالَم فقط حسب رغباته، ورغباته فقط حسب تحقُّقِها في العالَم. إنَّه يُقوِّم رغباته أيضا بحسب القيم التي ينتمي إليها.

هـــذا الجانب غير مشمول بمفهوم حرية الفعل. إذ أنّنا نستطيع في الواقـــع أن نكون أحرارا في القيام بشيء ما لا نُقرُّه في أعماقنا. حرية الفعل إذن ليست هي كلّ شيء في الحرية الإنسانية التي هي أيضا حرية

---

(1) J. Lock, *Essai philosophique conçernantl'entendement humain,* livre II, xxi.

الإرادة[1]. حرية الإرادة هذه ليست القدرة على الرغبة في شيء أو نقيضه، بلا اختلاف. إنَّها قدرة الإرداة على أن تكون متوافقة مع نفسها.

كــلّ إنسان يتوفَّر على شيء من هذه القدرة ضمن حدود مُعيَّنة. صــحيح أنَّ هذه القدرة ليست مُطلَقة وأها ليست موزَّعة بالتساوي. لــيس كلّ الناس رياضيي إرادة، ومن جهة أخرى قد يفشل الرياضي الأخلاقي ذو الشخصية المُمزَّقة في تحقيق توافُق داخلي، بينما يصل إلى ذلــك بسهولة فرد مُزوَّد في البدء بطبيعة سعيدة أو متوازنة. لا عدالة انطولوجــية إن أردنا ذلك، لكنَّ الشكوى من ذلك عقيمة. بل ينبغي اســتخلاص النتائج وأهمُّها هذه: ليس لنا أن نحكم على نُظرائنا كما لو أنَّ كُــلاًّ منَّا سيِّد نفسه أو بإمكانه أن يكون كذلك، لن يكون ذلك عدلا، بل عُنفا ووحشية.

تحديد قانون خاصٍّ بالذات

ربمــا نعتقد مفهوم الحرية الفعلية غير ذي أهمية وذلك لتوافقه مع معيشة ضعيفة. وهكذا ألا يستطيع التقليدي أو الانتهازي أن يكون حرّا في النهاية مثل بطل أخلاقي؟ الملاحظة وجيهة لكنَّها لا تشكِّل اعتراضا. والواقع أنَّ مفهوم الحرية الفعلية هذا لا يُحدِّد مثالا إنسانيا، إنَّما يُحدِّد أحــد الأشــياء الضرورية للإنسان كي يكون سعيدا. والحال أنَّه كما يوجد جهلاءٌ وعديمو فهمٍ سعداء، هناك أناس يُحسّون أنفسهم أحرارا دون أن يكونوا مستقلين ذاتيا في الوقت نفسه.

لنُــشِرْ إلى أنَّ المفهــوم المُــشتَرَك: الاستقلال الذاتي ليس مثال الاستقلال الذاتي المُتصوَّر من التفكير الفلسفي، ذلك أنَّ الغموض صار

(1) H. Frankfurt, "La liberté de la volonté et la notion de personne", dans M. Neuberg (dir.), *Théorie de l'action*, Mardaga, 1991.

أمـــرا مألوفا. التنوع المُعتاد للاستقلال الذاتي -تقرير الإنسان بنفسه ما يخـــصُّ حياتَه، عدم الخضوع لسلطة أبوية أو سياسية أو دينية- لا يزيد إطلاقا عن الحرية الفعلية: نرغب في ألاَّ نكون مُجبَرين على التصرُّف بما يُعـــاكِس ما نعتقدُه مرغوبا. تحقيق هذا الاستقلال الذاتي لا يُنبئنا بأيِّ شـــيء علـــى الإطـــلاق عـــن امتياز الفرد أخلاقيا أو غير ذلك، هذا الاستقلال الذاتي متوافِق مثلا مع حياة أنانية.

فكـــرة الاستقلال الذاتي الفلسفية تذهب إلى أبعد من ذلك، إنّهَا تتمـــثَّل فـــيما يرى العقل أنَّه صحيح. عندما سُئِل الفيلسوف اليوناني ارســـتيبوس[*]-Aristippe de Cyrène عن مزايا الفلاسفة أجاب بما يلـــي: "*لـــو أُلغيت كلُّ القوانين لواصلنا العيش بالطريقة نفسها*" [1]. الاستقلال الذاتي-autonomie بالمفهوم الفلسفي يلتقي بالتقنين الذاتي- auto-nomie بالمفهوم الاشتقاقي، بمعنى القدرة على التقنين للذات أي تحديد قوانين خاصَّة بالذات على أُسُس ومقاييس عقلانية. تضع إجابة ارستيبوس مثال الاستقلال الذاتي الفلسفي، لكنَّها تكشف أيضا طبيعته الغامضة بل المُقلقة.

لنبدأ بالتأويل المُطمئِن: الذي لا تتأثَّر حياته بغياب القوانين يخضع لها بقناعة مُفكَّر فيها مُسبَقا. إذا خضع للقوانين فإنَّما يفعل ذلك ضمن حدود يعتقد فيها أنَّ الممارسات المأمور بها عادلة وعقلانية في ذاتها. نجد هـــذا التأويل للاستقلال الذاتي عند كانط على الخصوص. يقوم عنده

(*) اريـــستيبوس هو مؤسِّس المدرسة الكلبية-Cynique بمعية ديوجينوس، هو أحد الذين دفعوا بالمتطلبات النقدية لفكر سقراط إلى نتائج اجتماعية وأخلاقية جذرية. (المترجم)

(1) Diogène Laèrs, Vies et doctrines des philosophes illustres, éd. M. O. Goulet-Cazé, LGF, 1999.

بدور مركزي في تأسيس الأخلاق. والواقع أنَّ الفاعل المستقلّ ذاتيا يتَّبع عـــند مواجهته لمشكل عملي قاعدة فعل لا مُبال تماما، يسير على هدي مـــا هـــو صـــحيح في ذاته، أي ما يكون صحيحا لدى مجموعة من الكائنات العقلانية الخالصة(1).

لكنَّ الكائن البشري ليس عقلا خالصا. ما الفائدة التي يجنيها من تـــصرُّفه حسب "العقلاني" في حدِّ ذاته، بانفصال عن كلّ غاية حتمية للعـــيش كمـــا لو أن العالَم لم يوجد؟ هذا ما يعتقده ارستيبوس على الخصوص. العقل بالنسبة له عاجز عن إقامة أية حقيقة علمية كانت أم أخلاقية، فالقوانين والقواعد ليست سوى اصطلاحات. الشيء الوحيد الأكيد هو وجود أحاسيسنا وتأثُّراتنا التي هي من جهة أخرى غير قابلة للتعـــبير. من هنا القاعدة الوحيدة للعيش المدافَع عنه عقلانيا تتمثَّل في تتـــبُّع طبيعتنا الحيوانية، التي تبحث عن المتع من تلقاء ذاتها وتهرب من الألم. كـــان ارســـتيبوس يدافع إذن عن حِسِّيَة (من المذهب الحسِّي) خارجـــية تـــبحث عن المُتع أو تستقبلها عن مبدإ فلسفي على نحوٍ ما ولاقتناعٍ عقلاني. لم تتأثَّر حياتُه إذن بذهاب القوانين بما أنَّه يعيش في لا مبالاة بالقوانين. لا يفعل ذلك أنانية، بل بحثا عن الاستقلال الذاتي، عن إرادة في الخضوع للعقل اللامبالي فقط الذي يحتفظ بالضبط بمبدإ المُتعة علـــى أنَّها المبدأ العقلاني الأكيد. يمكن أن تكون هناك حالات أخرى ومنها حالة المؤمن أو الصوفي الزاهد الذي وهو يُحسُّ بتناقضات العقل يـــنقادُ للوحـــي (أي إلى ما يأتي من السَّماء، أي الدِّين-المترجم). هل سينصرف عن الاستقلال الذاتي أم سيُحقِق فيه الفعل السَّامي؟

نـــرى أن الـــرَّغبة في حـــياة مرتبطة بالعقل يمكن أن تؤدِّي إلى اختـــيارات وجودية متنوِّعة. وهكذا فإنَّ كانط وارستيبوس "شغوفان

---

(1) E. Kant, *Fondements de la méthaphysique des mœurs*, section II.

بالعقـــل ومحبَّان له" لكن الأول يصل إلى تصوُّر العقل على أنّه مؤسِّس للمديـــنة بينما يعتقد الثاني على العكس من ذلك أنَّ العقل عاجز عن تأســيس العلاقة الاجتماعية. وضعية ارستيبوس متطرِّفة ونستطيع التساؤل عـــن وضوحها. غير أن المفهوم الكانطي مُبلوَر في كلّ نتائجه. وهو ما يقودنا إلى سؤال نهائي.

اختيار العقل المتشائم

يـــداعب المثال الفلسفي للاستقلال الذاتي فينا وترا حسَّاسا. لكن هل نحن مدعوون حقًّا للدخول في نطاق أوامر العقل وأن نجعل أنفسَنا قدِّيـــسين مع كانط، أو أشرارا منهجيين مثل ارستيبوس؟ والمفارقة أن المتشائم هو من فهِم أحسن من غيره هذا الذي نصبو إليه. كتب هيوم قـــائلا: إن الفلـــسفة لا تُعطينا أيَّ إجابة عن أسئلتنا الأساسية(1). إنَّها تشكُّ في كلّ شيء وتشكُّ في شكِّها ذاته. ويواصل: لكنَّه من المستحيل الإفلات من هذه الأسئلة اللهم إلاَّ إذا عشنا معيشةً همجيةً. نحن بحاجة إلى إجابـــة حتى وإن كانت مؤقّتة. والحال أنّه من ضمن الأدلّة المُقتَرَحَة علينا -الدين، العقل السَّعيد والعقل المتشائم- ينبغي الاختيار الأخير. لا يقينيتُه نفسُها تتطلّبُه، ذلك أنّنا متأكّدون أنّنا نستطيع العودة على الأقل مـــن إجاباته. ثم هناك ميزة أخرى لا تُقدَّر بثمن: أخطاء الفلسفة نادرة الخطورة، ولا يمكن أن تكون في كثير من الأحيان إلاَّ مثيرة للسخرية.

في النهاية، هذا هو وَعْدُ الفلسفة، وَعدُ سقراط: سيادة العقل... السَّاخر.

---

(1) D. Hume, Traité de la nature humaine, Livre I, iv.

عن المسؤولية(*)

مارك نيبورغ(**)

ينخـــرط كلٌّ منَّا في فكرة مسؤولية "حقيقية" لا يمكن تشبيهها بالمسؤولية القانونية. هل هذا المُعتقَد، مؤسَّس أم هو مجرَّد وهْم؟ تلك هي القضية الفلسفية: المسؤولية.

لكلٍّ فترة أفكارُها الخاطئة. ما كانت تُمثِّله فكرة الحرية في الماضي القـــريب هو ما تُمثِّله المسؤولية اليوم. ليس لأنَّ مفهوم المسؤولية مُقعَّر وعمـــيق: القـــضايا التي يطرحها حقيقية ومؤلِمة أو مُزعِجة، بل لأنَّ اســـتعمالَها الحالي في الخطاب العمومي وفي أدب مُعيَّن للبناء الأخلاقي مثير للعزم بشكل واسِع. والواقِع أنَّ هذا الأمر المُدهِش الذي نشهدُه لا يمكـــن أن يُـــشرَحَ إلاَّ بمـــزيج من المشاعر الحسنة والأفكار الغامضة: الابتهال باعتباره عِلاجا لمشاكل اجتماعية أو فردية، حقيقية أو مُتخيَّلَة، فكرة مثيرة من دون شكٍّ غير أنَّها من بين كلِّ المفاهيم الفلسفية إحدى الأفكار الأكثر إشكالية، هاربة وغير مستقرَّة.

ماذا يعني أن يكون الإنسان مسؤولا؟

المسؤولية شرط لاحتساب أفعالِنا ونسبتها إلينا. المسؤولية في

(*) صـــورة مُكـــثَّفة لنصٍّ صدر ضمن الكتاب المُشتَرك بعنوان: ما ذا يعني أن تكـــون مسؤولا؟– Qu'est-ce qu'etre responsable?, J.-C Ruano-Borbalan (dir). Carre Seita/Sciuences Humaines, 1997.

(**) انظر التعريف بالكاتب في هامش المقالة السَّابقة.

معـــناها الأول الجـــاري هي أن تكون للفاعِل خاصية الوقوع تحت طائلـــة العِقاب القانوني أو الأخلاقي (تأنيب الضَّمير). نحن بشكل عـــام، وفي مستوى شكلي صرف مسؤولون بهذا المعنى الذي نكون فيه مُرتكبِـــي الفعل أو الضَّرر أو الفائدة اللذين ينتجان عنه. تُحدِّد الـــنُّظُم القانونية/القضائية مفهوم الفاعل (المرتكب للفعل) بمقاييس ضـــمنية إن لم تكن مشترَكَة/متشابهة لتسندها من جهة أخرى إلى أنـــواع مختلفة من المُخالفات: مخالفات، جُنَح، جنايات. يلتصق بهذا المعـــنى الجاري الأول لمفهوم المسؤولية معنى تقني وهو المعنى الذي يقـــول فـــيه القانون عن الفرد "إنَّه مسؤول عن أفعاله". نعني بهذا أنَّـــه يتمـــتَّع بكفاءات إرادية رغباتية معرفية كافية كي يرى نفسه يـــتحمَّل مسؤولية عملٍ خصوصي ما. وبهذا المعنى فإنَّ إنسان بالغ ذي تكـــوين عادي ومُمتلِك لوسائله "مسؤول عن أفعاله"، وهو ما لا يجعلـــه مشبوها في شيء بمسؤولية عن مُخالفة خاصَّة: إذا اتَّضح مـــثلا أنَّ شخـــصا مـــثُل أمـــام العدالة كان ضحيَّة لخطإٍ لا يمكن مقاومـــتُه (خطـــأٌ ارتكبه إنسان عليم بصورة عقلانية وحَذِرٌ) فإنَّه سيُعذَرُ.

لـــيس مسؤولا عن أفعاله بهذا المعنى التقني الشخص الواقع تحت أحـــد أســـباب اللامـــسؤولية المُحدَّدة بالقانون إن كان قاصِرا وقت ارتكـــاب الفعـــل خصوصا، أو "*مُصابا عند ارتكابه الفعل باضطراب نفـــسي أو عـــصبـــي نفسي يُلغي قدرته على التمييز أو مراقبة أفعاله*" (المادة 122-1 من قانون العقوبات الفرنسي).

مفهـــوم المسؤولية خصوصا الذي تتناوله الفلسفة هو حسب التعـــبير المُتَّفقُ عليه "المسؤولية الأخلاقية (المعنوية، الأدبية)". التعبير التعـــيس نـــوعا مـــا بما أنَّه يدفع فيها إلى الاعتقاد بأنَّ الأمر يتعلَّق

بتعريف مفهوم مُبرِّرٍ خصوصا للتوبيخ أو للمديح الأخلاقي. الرِّهان أوسـع مـن ذلـك: تتساءل الفلسفة عن إمكانية تصوُّر مسؤولية "حقيقية" للفاعلين الإنسانيين، أن يُعتَبَرَ هؤلاء مسؤولين أم لا ضمن ممارسة اجتماعية للمسؤولية. بعبارة أخرى تتمثَّل القضية فيما يلي: هـل يوجد مفهوم للمسؤولية يستند إلى أُسُسٍ عقلية، مفهومٌ يمكننا قياسا عليه أن نحكُم على مفاهيم المسؤولية التي تتضمَّنها مُمارساتنا الاجتماعية، أو نرفُضها على الأقلّ؟

لا يزعم التحقيق الفلسفي في البداية وجود مفهوم عقلاني للفلسفة الأخلاقـية (الأدبـية). ما هو أكيد هو أنَّه توجد ممارسات اجتماعية للمـسؤولية، إنَّ من غير المُستغرب أن ينخرط كلٌّ منَّا وبطريقة مُفكَّرٍ فـيها مُـسبَقا في فكرة مسؤولية "حقيقية"، مسؤولية يُعتقَد أنَّ النُظُمَ القانونـية/القضائية قد التقطتها بصورة غير كاملة (أو لم تلتقطها على الإطـلاق). هل هو مؤسَّسٌ هذا الاعتقاد المُفكَّر فيه مُسبَقا، أَم هل هو مُجـرَّد وهـم؟ تتلخَّص المشكلة الفلسفية كلُّها المتعلِّقة بالمسؤولية في الوصول إلى بعض الوضوح في هذه النُّقطة.

المسؤولية، صيغة التصرُّف

في معنى ثان للمفهوم تصف المسؤولية شكلا من أشكال الفعل: التـصرُّف بطريقة مسؤولة هو القيام بمهمَّة أو واجب بطريقة مُفكَّرٍ فيها وحذِرة ومتأنية ومُعتَنى بها ومُتقَنَة. تُستعمَلُ هذه العبارة عموما في إطـار النـشاطات المِهنـية أو الأدوار الاجتماعية (أب، رئيس مؤسَّـسة، رجـل سياسـة، الخ..)، مُتـضمِّنة مجمـوعة مـن الإكـراهات/الاشتراطات المُعقَّدة نسبيا التي يتطلَّب تفعيلُها اهتماما وعنايةً مدعومين.

المسؤولية كاستعداد للتصرُّف شيء ثمين، فالثِّقة التي نضعها في طبيب العائلة أو في السبَّاك أو مُربي الأطفال/المُعلِّمين تستند إلى اعتقادنا بأنَّنا إزاء أشخاص يأخذون "مسؤولياتهم" بجدِّية. ومع ذلك ليست المسؤولية فضيلة أخلاقية بالقدر نفسه. فالواقع أن فردا ما قد يتصرَّف بـ "مسؤولية" خدمة لأغراض وغايات خسيسة: مثل أيخمان-Eichmann(*) الذي كان مُوظَّفا ذا فعالية كبيرة ومُتقِن لعمله وحذِرا فيه. إذن باعتبارها استعدادا للتصرُّف هي إضافة إلى ذلك فضيلة أداتية (نفعية): قيمتها الأخلاقية ليست ضمنية، بل هي مُشتقَّة من طيبة الغايات المرجوة لدواعٍ فُضلى كمساعدة الآخرين أو همِّ العدالة والمساواة.

إنَّ خاصيَّة الخطاب السِّحري المؤثِّر هي اجتثاث مفهوم المسؤولية من الوظيفة المُرتبطة به لجعله نوعا من الخُلُق الفاضل الذي لا لون له ومفتاحا لكلِّ شيء مُتعلِّق بحسب السياقات بما يُسمَّى في الكلام الدقيق همِّ العدالة وروح الأمانة والوفاء والحسِّ المدني والعناية، الخ. هذه خاصيَّة لخطاب يُسند لانحلال قِيمٍ أخلاقية مُعيَّنة الأمراضَ التي تُعاني منها المجتمعات الحديثة، لا نريد بهذا أن نقول إنَّ النَّاس يَقتُلون ويَغتصبون أكثر مما كانوا يفعلون في فترات سابقة، بل نتَّهم الإنسانَ

(*) أدولف إيخمان-Adolf Eichmann ضابط نازي سامٍ وعضو البوليس النازي الـ SS. يُقال أنَّه كان مسؤولا عن تنفيذ الحلِّ الأخير (اضطهاد اليهود وتجميعهم في معسكرات الاعتقال)، أُلقي علية القبض بعد الحرب العالمية الثانية واستطاع الهرب من السجون الأمريكية والسَّفر إلى الأرجنتين والاستقرار هناك قبل أن يُختطَف من قِبل الإسرائيليين ويُحاكَم ويُحكَم عليه بالإعدام شنقا ويُنفَّذ فيه الحكم في سجن الرَّملة بفلسطين المحتلَّة بعد منتصف ليلة أول جوان 1962، وكان قد وُلِد في ألمانيا في 1906/03/19 (المترجم).

المُعاصر بالتركيز الأخلاقي على الذّات-égotisme وجعلها مدار الاهتمام كلّه. فاللامبالاة بالآخرين والعبادة الحادَّة للذاتية تقودانه إلى ألاّ يجدَ أيَّ معنى لواجبات التضامن، هذه الواجبات التي تقع فيما وراء الحدِّ الأخلاقي الأدنى (اجتناب السَّرقة والقتل، الخ) غير أنَّها أساسية لحياة اجتماعية سليمة.

يبقى، إذا افترضنا صِحَّةَ هذا التشخيص، أن نعرف ما إذا كان العلاجُ المُقتَرَح -أي إعادة إحياء القِيم مثل الحسِّ المدني والوطنية والمساعدة والعناية- قابلا للتطبيق. صحيح إن هذه القِيم تُعاني من إهمالٍ مُزمِن تقريبا، رُبَّما هذا هو السَّبب في تفضيلنا الحديث عن مسؤوليةٍ -وهي كلمة محايدة- أقلّ انطباعا بالتقاليد وأكثر حداثة نوعا ما. لكن ينبغي ألاّ ننخدع: إما أنّه بإمكان الخطاب السِّحري المؤثِّر للمسؤولية أن يُترجَم في مطلب لبعث الصِّفات والمزايا السَّابق ذكرُها وإما أنّه لا يمكن أن يُترجَم في أيِّ شيء منها، وفي هذه الحالة لن يكون سوى قوقعة فارغة.

"جعل الفرد مسؤولا" و"إشاعة روح المسؤولية"

"جعل الفرد مسؤولا" مصطلح مُولَّد حديثا. هو بشكله ومادَّته المضامينية مُتعلّق بوضعيات إن لم تكن خاصَّة فهي على الأقلّ غير مُنتشرة بقدر كافٍ في مجتمعاتنا الحديثة، التي تهدِّدها بفقدان المعنى نظرا لامتصاص بنياتها الاقتصادية والاجتماعية لآثار النشاط الفردي. إنَّها ظاهرة خاصَّة بكلّ بنية للنشاط المُركَّب -كالإنتاج الاقتصادي مثلا- غير أنَّ القضايا الأكثر أهمية تنطرح من دون شكٍّ في إطار الدولة الاجتماعية-l'état providence (التي تجعل اهتمامَها بالعناية الاجتماعية لمواطنيها سابقا على الوظائف الأخرى خصوصا الأمنية منها-المترجم).

القضية الأولى مستقلّة عن مسألة التكلفة الاقتصادية لنُظُم الحماية الاجتماعية. نؤكّد بهذا أنّ التكفُّل الاجتماعي بأخطار الحياة (المرض والبطالة والشيخوخة) من الدولة الاجتماعية بالغة الكرم، ينزع إلى التقليل من قيمة الفضائل الاجتماعية للاحتياط والحذر. سوف لن يفهم الفردُ بهذا معنى المجهود الشّخصي ولا ذوْق التحكّم في مصيره والفخر بهذا التحكُّم، إذا عرف أنّه بإمكانه الاتكال على المجموعة الاجتماعية لإصلاح الآثار الضّارّة لتصرُّفه "اللامسؤول".

القضية الثانية -اليسير تقريرُها لأول وهلة- تحتسب الكُلفةَ الاقتصادية للدولة الاجتماعية. جعل الأخطار الصحية اجتماعية مثلا يؤدِّي إلى استهلاك زائد للأدوية ولوصفات التحاليل الطبية، الخ، وهو ما يؤدِّي إلى زيادة في المصاريف الصحية غير المتناسبة مقارنة بزيادة الفعالية الحقيقية للعلاج.

لنُعرِّفْ الطريقة المُعتمَدَة من كلّ فرد والتي تسمح بإزالة أثر التراكُم بطريقة التصرُّف المسؤولة. والحال أنّه ليس لأيِّ فردٍ ما يكفي من المُحفّزات للتصرُّف بطريقة مسؤولة في هذه السياقات. الإسهام السببي للنشاط الفردي في الأثر الضارّ قليل من جهة، وهذا الأثر بعيد أيضا. ومن جهة أخرى لا يتألّم المرءُ من طريقته "اللامسؤولة" في التصرُّف، وإذا حدث ذلك فإنّه يحدث بطريقة غير مباشرة ونادرة. ولتكسير المنطق الذي يقود إلى الأثر الضّارّ ينبغي إذن "جعل الأفراد مسؤولين"، أي إعطاؤهم من جديد معنى نشاط حذِرٍ ومُفكَّر فيه سلفا. والحال أنّه لا يمكن بلوغ هذا الهدف بإعطاء دروس في الأخلاق للناس أو التعويل على ضمائرهم وإرادتهم. لا قدرةَ للنداء الأخلاقي في هذه السياقات، ليس لأن النّاس أنانيون ولكن لأنّهم يكرهون القيام بأشياء لا قيمة أو معنى لها (أو يعتقدون أنّها كذلك). وبطبيعة الحال إذا

تصرَّف الجميع بصفة مسؤولة فإنَّه سيجري تجنُّبُ الأثرِ الضَّارِّ. في هذه الأثــناء لا يأخــذ النَّشاط المسؤول معناه في هذه الحالات بالضبط إلاَّ بــشرط أن يتأكَّد العاملُ النشطُ أن الجميع يتصرَّفون بالطريقة نفسها. وإذا غــاب هــذا التاكُّد فإنَّ الأثر النافِع افتراضيا لنشاطه سيُمتصُّ من الــسلوك اللامسؤول للآخرين. السلوك المسؤول لا يُقلِّل الأثر الضّارَّ ولكــنَّه يــضمن له البقاء. ولكي نتحدَّث بكلمات أخلاقية نقول: إنَّ الأفعــال الحــسنة تسمح لغير الحسنة بالازدهار والإفلات من كلِّ عِقاب.

ينبغي إذن أن يكون معنى "جعل الفرد مسؤولا" هو العمل على أن يكــون شــيءٌ مــا عند كلِّ شخص مُتعلِّقا باختياره بين عملٍ مسؤول وعمل غيرِ مسؤول. هذا الــ "شيء ما" هو في أحيان كثيرة اقتــصاد أو رِبحٌ مالي. لكن فيما وراء هذا الأثر الماديّ نضمن أيضا لكــلِّ واحــد أنَّ الآثار النافعة لعمله لن تُلغى بالعمل اللامسؤول للآخــرين، وهــذا العامل النفسي هو الذي يُعطي في الحقيقة معنى للعمــل/التــصرُّف المسؤول. إن إشاعة روح المسؤولية بين الأفراد ليــست عملــية أخلاقية، بل تقنية سياسية. وحتى إذا افترضنا فيها واجــبا أخلاقــيا يتمثَّل في تجنُّب هذه الآثار الضَّارّة -مثلما يزعم البعض فيما يتعلَّق بحماية الوسط الطبيعي (انظر الإطار الموالي) فإنَّه ينبغــي توفُّــر جــرعة كــبيرة من الحذلقة الأخلاقية للوصول إلى إكراه/اشتراط أخلاقي لكلِّ واحد كي يتصرَّف بطريقة مسؤولة بلا ضــمان لفعالــية عمله، ذلك أنَّ الأمر بعد كلِّ شيء لا يتعلَّق هنا بمسائل تُعرِّض سلامة روح الفرد أو شرفه للخطر.

المبدأ المسؤولية لـ هانز جوناس

يُعطـي هانـز جـوناس في كتاب معروف جيِّدا عنوانُه: *المبدأ المسؤولية*[1]، لمفهـوم المسؤولية وظيفة أخلاقية دقيقة جدّا. ينطلق المؤلِّـف من قناعة أنَّ العلم والتكنولوجيا الحديثة قد أثارا قطيعةً في العلاقة بين الإنسان والطبيعة: الإنسانية قادرة من الآن فصاعدا على التعديل الجذري أو حتَّى على تحطيم مُحيطها الطبيعي. ينتُج عن هذه القـدرة كما يعترف جوناس واجب أخلاقي جديد يتمثَّل في العناية بالطبـيعة. لتدعيم هذه الأطروحة، يستدعي المؤلِّف تصوُّرا لاهوتيا للطبـيعة بجوانب مُدهشة أحيانا (يُدعِّم جوناس على الخصوص نوعا من النفساتية (أو الحياتية)[*]-panpsychisme وتنشيط المادّة)، لكنَّ مـا صـدم العقول هو استعمال استعارة العلاقة بين الآباء والأبناء. مـثلما هـي الطيبة الضمنية للأطفال وهشاشتهم مصدر لالتزامات الوالدين تجاههم ومُولِّدا للشعور بالمسؤولية عندهم، خضوعُ الطبيعة وهـشاشتها تستدعي من الإنسان من الآن فصاعدا أن يُنمِّي تجاهها سلوكا جوهره العناية والمسؤولية.

لا يعـني جـوناس بمفهوم "الطبيعة" الكونَ بطبيعة الحال. إن الفكر المُـتعلِّق بالكـون لن يُثير الشعور بالمسؤولية حتى وإن أثار شعورا بالإعجاب (أو بالانسحاق). ما ينبغي فهمه من "الطبيعة" هو المجال الحيوي وسُكّانه (القشرة الأرضية بما فوقها من مظاهر الحياة من بشر

---

(1) *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Le Cerf, coll. "Passages", 1990.

(*) نقتـرح كلمـة النفـساتية (أو الحياتـية) لترجمة مصطلح panpsychisme المنحوت من كلمتي pan وpsychisme، وهو مذهب يرى أتباعه أنَّ لكلِّ ما هو موجود وكلِّ ما يعيش روحٌ.

ونـبات وحيوان-المترجم). لكن ألا تقع استعارة "الآباء/الأبناء" في التـسطيح هـنا مثلما هو الأمر في حالة الكون؟ للنوع الإنساني من دون شـكٍّ بعض القدرة على الإضرار بالمجال الحيوي. بيد أن هذه القدرة محدودة قطعا بفعل أنَّ الإنسان إذا غيَّر مُحيطه الطبيعي تغييرا جذريا فسيكون أول ضحايا هذا التغيير. وإذا انقرض النَّوعُ الإنسانيُ فإنَّـه ستكون للطبيعة من دون شكٍّ قدرات على التوالد من جديد، كافية لتعويضه بأشكال أخرى من الحياة.

بإمكانـنا التنديد بالإفناء المُمكِن أو المُحتَمَل للنوع الإنساني، إلاَّ أن وِجهة نظر الطبيعة لا تكمن هنا، فليست لها أية نية في هذا المجال، بل هي نية الإنسان نفسه. ما هو - أخيرا - هذا "المبدأ المسؤولية" إن لم يكـن تنميقا يُحيط بهالة أخلاقية الاهتمامَ المفهوم جيِّدا للإنسان بألاَّ يقطـع الغصن الذي يجلس عليه؟ هذا إن لم يتعلَّق الأمر بوصف ذي شجون لواجبنا المُتمثِّل في الوفاء للأجيال القادمة.

م. ن

المسؤولية في قانون العقوبات

مـن المناسب القيام بتمييز بين المُمارسة المؤسَّسة للمسؤولية التي هـي قانـون العقوبات من جهة، وبين فكرة المسؤولية التي أخضعها التفكير الفلسفي لامتحان العقل من جهة أخرى.

تتميَّز الممارسة القانونية للمسؤولية بالكيفية التي تُحدِّد بها الفاعلين الحائـزين على عقوبة قانونية. هو مسؤول عن فعلٍ أو عن ضرر تسبَّب فيه، الشخصُ المُشار إليه باعتباره مسؤولا حسبَ المعايير المُتبنَّاة والمُطبَّقة على حالته: في مُمارسة للمسؤولية أن يكون الإنسان مسؤولا يعني أنَّه مُعتبَر كذلك. إذن يكون البحث عمَّا إذا كان الشَّخص المُعتبَر مسؤولا

مسؤولا "حقيقة" أم مسؤولا "أخلاقيا" غير ذي معنى في هذه الممارسة، منذ اللحظة التي تُطبَّق فيها معايير النِّظام بشكل صحيح. طرح هذا السؤال يعني التموقُع خارج هذه المُمارسة والاستناد إلى فكرة عن المسؤولية أساسية أكثر أو نعتقد أنَّها كذلك.

معايير المسؤولية الجزائية مُعقَّدة في التفاصيل، غير أنَّ هذه التفاصيل ليست مُهمَّة بالضرورة فيما وراء مجال التشريع وسنقف عند خطوطها الكبرى. تفترض المسؤولية الجزائية بداية عنصُرا قانونيا. إنَّه المبدأ المُعبَّر عنه بالمثل القائل: ليست هناك عقوبة بلا قانون-Nulla poena sine lege. يمنع هذا القانون على الخصوص كلَّ محاكمة بأثر رجعي أو تطبيق قوانين دولة على أفعال ارتُكِبت فوق تراب دولة أخرى. وهو ما يُفسِّر مثلا الصعوبات التي تلاقيها العدالةُ الألمانيةُ في محاكمة مسؤولين أو مُنفِّذين في الجهاز البوليسي في ألمانيا الشرقية سابقا عن أفعال هي - وإن كان يمكن التنديد بها أخلاقيا -، شرعية في هذه الدولة مثل إعطاء الأمر بقتل كلّ مواطن يُحاول عبور جدار برلين وتنفيذ هذا الأمر. يتعلَّق المطلبُ الثاني بعنصُرٍ مادي -المرور إلى الفعل- هو رفض الحُكم فقط انطلاقا من القصد الإجرامي، العنصر الثالث، وهو العنصُر النفسي هو الذي سيشغلنا بعض الشيء.

مفهوم القصد في القانون الجنائي

يمكننا تحديد الخطوط العامَّة لهذا العنصر البسيكولوجي بصفة عامَّة بقولنا إنَّ القانون يُعاقِب فقط المخالفات الواقعة قصديا. أمّا فيما يتعلَّق بالشروط الضرورية والكافية لتبيين القصدية فهي قوية بشكل متفاوِت القلَّة والكثرة بحسب فئات المخالفات (مخالفة مرورية، جُنحة، جريمة) أو نوع الجنحة أو الجريمة.

يطـــرح مفهوم القصد مشاكل من كلّ نوع. مُشكِل أول داخل القانـــون ذاته يتعلّق بمدى وضوحه مع نفسه فيما يتعلّق بالوزن المُعطى للقصد. وهكذا يُعاقب القانون الفرنسي محاولة الجريمة مثل الجريمة التامَّة نفـــسها. هذا الأمر مُبرَّر من وِجهة نظرٍ أخلاقية مثلما هو كذلك من وِجهـــة نظـــر الدفاع الاجتماعي. والحال أن الطّاقة الإجرامية -سواء أكـــان محكـــوما عليها أخلاقيا أم خطيرة اجتماعيا- هي نفسُها سواء أنجحت المحاولة أم فشلت. في هذه الأثناء تختلفُ عقوبةُ الضَّرب والجرح العمـــديين بحسب نتائج الفعل: فإذا سبَّبت اللكماتُ أقلَّ من ثمانية أيام عجـــزا، فإنَّ القانون يقترح غرامة مبدئية، أمَّا إذا سبَّبت موتا أو عجزا دائمـــا فـــإن العقـــوبة لا تقلُّ عن عشرين عاما من الحبس. والحال أن القصد الإجرامي كان نفسه، أما نتائجه المتفاوتة الخطورة فهي تعود إلى ظـــروف لا دخل للعامل فيها (تأسيس الضحية مثلا). على المُتسبِّب في عجـــز أن يُقدِّم بطبيعة الحال تعويضات كبيرة. لكن أليس هناك عدم وضوح فيما يتعلّق بإدخال هذا الجانب التعويضي في العقوبة الجزائية؟

يـــتعلّق المشكل الثاني بجوهر مفهوم المسؤولية الجنائية. نستطيع أن نتـــساءل عـــن السَّبب المُبرِّر للقرار المُتخَذ في القانون بربط المسؤولية بمفهـــوم القصد/النيَّة، وعمَّ إذا كان هذا السَّبب يسمح بإعطاء تفسير مُوحَّد للكيفية التي يتدخَّل بها هذا العنصر في مختلف أنواع المُخالفات.

يـــبدو هـــذا السؤال غير ذي فائدة لأول وهلة. إذا كان القانون يـــربط المسؤولية بمفهوم القصدية، ألا يفعل ذلك لسبب بسيط وطبيعي هو أنَّ الفاعِل المُتصرِّف بقصد إحداث نتيجة مُعيَّنة مسؤولٌ حقيقةً عن تلـــك النتيجة؟ لكنَّ الأشياء ليست بهذه البساطة والطبيعية. يكفي أن نتذكّـــر بعضَ الملاحظات السابقة كي نرى أن هذه الإجابة ذات النية الحـــسنة غير كافية، دون ذِكر الحُجج الفلسفية التي تُشكّك في عقلانية

مفهـــوم المسؤؤولية وهو ما سنراه فيما يلي. لا تسمح مثلا بتفسير لماذا يحـــتفظ القانـــون بالمسؤولية في حالات الإهمال، بينما يُقصي مفهومُ الإهمـــال قـــصد الإضرار. تعود بعضُ الحالات بطبيعة الحال إلى عدم اهـــتمام اختـــياري أو إلى قرار بعدم اتخاذ كلّ الاحتياطات، لكنَّ فِعل الإهمال يتعلّق ببساطة في معظم الحالات بالطيش.

كـــذاك، نعتـــبرُ أيضا أنَّ النتائج المُنتَظَرَة لكن غير المرغوبة لفعلٍ غير مـــشروع يُمكن أن تُحسَب على الفاعل، إذْ لا يمكن لمن يُلغِّم سيارةَ وزير أن يُبرِّئَ نفسَه من موت سائق الوزير بقوله إنَّ هذه النتيجة كانت مُنتظَرَة لكـــنَّه لم يكـــن يرغب فيها إطلاقا. القانون والأخلاق يتَّفقان على هذه الـــنقطة، لكـــن هل يتفقان للسبب نفسه؟ بعد كلّ شيء ليس طبيعيا في الأخلاق أن أتحمَّل النَّتائج المُنتَظَرَة لفعلٍ ما مثلُها مثل النتائج القصدية. هذا مـــا يرفُـــضُه مـــثلا المذهب المُسمَّى مذهب الفعل مُزدوج النتيجة/التأثير المُستعمَل خصوصا من اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي لتبرير الموت السَّعيد الـــذي يتلقّاه الشخص: الطَّبيب الذي يُعطي أدوية مُخدِّرة لتخفيف الآلام عن مريض مُحتَضَر ينتظر من فعله هذا تسريع الموت، في هذه الأثناء يقول المذهبُ إنَّ هذه المعرِفة بالموت ليست قصدا والفعل إذن مشروع.

ستكون سذاجةً بعض الشيء ألاَّ نرى في مفهوم المسؤولية الجنائية سوى شكل مصوغ وأكثر صرامة لمفهوم المسؤولية الأخلاقية. لهذا من المناســـب أن نـــبحث بداية في القانون نفسه باعتباره مُمارسة مؤسَّسة للعقوبات، عن الأسباب المُبرِّرة للعلاقة بين المسؤولية الجنائية والقصد.

المـــسؤولية الجنائـــية وروح العقـــوبات. الوظيفة الأكثر بداهة لمـــنظومة قانونية جنائية هي الاحتياط من السلوكيات الخطيرة اجتماعيا أو غير المرغوبة. يريد القانون أن يضمَن سلوكا مُطابقا للقوانين وذلك بتهديد المُخالفين المُفترَضين بعواقب وخيمة. في حالة الجُنحة الواقعة تأتي

العقــوبةُ المُــنفَّذة للمُحافظة على صدقية التَّهديد. مع أنَّ دور الحماية الاجتماعية الذي يلعبه القانونُ الجنائيُ غير قابل للرفض، من المُغري أن نــرى فــيه المبدأ المُبرِّر (على الأقل المبدأ المُبرِّر الذي يمكن الدِّفاع عنه عقلانــيا) للتأســيس للمسؤولية الجنائية. وهو الموقف الذي دافَعَ عنه جيريمي بينتهام (1748-1832) مؤسِّس الفِكر النفعي.

فــيما يــتعلّق بعنــصر القصدية على الخصوص يعتقد بينتهام أنَّ حضوره في تحديد المسؤولية لا يُفسَّر بهاجس مطابقة مسؤولية أخلاقية مُفترَضَــة، بل لأنَّ العقوبات بدونه ستكون بلا فائدة وغير ذات معنى. وهكذا إذا لم نحتفظ بمسؤولية المجانين والقُصَّر فذلك لأنَّه ليس للتهديد بالعقاب أيُّ سلطة ردعية عليهم. لا يفهم هؤلاء الأشخاص ما يقومون به ولا يراقبون أفعالَهم. ومثل ذلك، إذا كان القانون يقبل عذرَ الإكراه أو الجهــل أو الخطإ غير الممكن تجنُّبه فإنَّ ذلك يعود إلى أنَّ الفاعل غير القادر على تجنُّب الفعل غير المشروع لم يستطع أن يرتدع عنه.

من جهة أخرى لن يكون بمقدور العقاب أن يكون مُبرَّرا في هذه الحــالات بوظيفــته الــردعية تجاه كلّ المخالفين المُفترَضين، ذلك أن خصوصية هذه الوضعيات هي بالضبط أنَّه ليس هناك أيُّ فاعل عقلاني وذي حــذر معقول وعارِفٍ استطاع تجنُّب الفِعل غير المشروع. يُميِّز هــذا الأمرُ هذه الحالات عن مجرَّد الإهمال. لا يعي العامِل المُهمل من دون شــكٍّ في أحيان كثيرة الخطرَ الذي يتهدَّد الآخرين، ونظرا لغياب هــذا الوعــي فإنَّ التهديدَ بالعقاب هو بالضرورة غيرفعّال. ومع ذلك يُعتقَد أنَّه كان بإمكانه تجنُّبُ الآثار الضَّارَّة لفعله بإظهاره درجة معقولة من الحذر. حينئذ يكون عقاب الأفعال الناتجة عن الإهمال: ندفع العامِل من جهة إلى أن يكون أكثر حذرا من الآن فصاعدا، ومن جهة أخرى نؤكّد لأفراد المجتمع الآخرين درجة الحَذَر المرجوة.

لا يهـــتمُّ القانون ضمن هذه المقاربة بمعرفة ما إذا كان الفاعلون مـــسؤولين حقيقة أم أخلاقيا، فهو يُصرِّح بمسؤوليتهما حسب معايير، وهـــذه المعـــايير هـــي وظائف العقلانية الاجتماعية. المسؤولية إذن لا تؤسِّـــس العقـــوبة، بل على العكس من ذلك، العقوبة هي التي تُحدِّد المـــسؤولية، مـــا سمح لبينتهام بقوله وهو يُخطِّط لحالة-حدٍّ تكون فيها العقوبة اجتماعيا غير ناجعة: "ينبغي أن تكون الحمايةُ الهدفَ الأساسي للعقـــوبة مثلما هو السبب المُبرِّر كذلك. في حالة إمكانية اعتبار نقطة تفـــصيلية (ثانـــوية) حادثا مُنعزلا لن يعود أبدا، تكونُ العقوبةُ خسارةً خالصة تُضيف ألما إلى ألمٍ آخر"(1). نظرية بينتهام غير متوافقة مع بعض تطـــورات القانـــون مـــع أنَّها مقبولة اجتماعيا. لنأخذ حالةَ التحديد الـــشرعي للامـــسؤولية النفسية. رفض القانون الجنائي الأنجلو أمريكي مُطوَّلا ما يوازي مفهوم "الإكراه غير الممكنة مقاومتُه" في قانون نابليون ("في عدم قدرة الفرد على التحكُّم في تصرُّفاته" كما يقوله الآن قانون العقـــوبات لسنة 1994) و لم يُحدِّد اللامسؤولية إلاّ بمعيار معرفي وحيد لـــسلبية تحديد اللاكفاءة-incapacité لــ "تمييز الخير عن الشرّ". أحدً أسباب هذا التضييق هو أنَّه إزاء مُتَّهم يدفع بلامسؤوليته. نتَّفق بسهولة على حقيقة غياب التمييز -كي لا يعرف عاملٌ إطلاقا التمييزَ بين الخير (الـــشرعي) والشرِّ (الشَّرعي) ينبغي أن يكون مُصابا باضطراب عقلي يظهر عبر علامات عيادية واضحة بشكل كاف- إلاَّ في مستوى المعيار الإرادي للاكفاءة مراقبة تصرُّفاته. وإذا تركنا جانبا الأفراد الذين يُعانون مـــن اضطرابات عميقة، كيف نُقرِّر بيقين ما إذا كان الفعل الإجرامي لفـــرد ذي حياة عادية غير قابل للمراقبة أم غير مُراقَب؟ معارك الخبراء المُحلِّلين النفسانيين وعلماء النفس أمام المحاكم حول هذه المسألة جديرة

"Priciples of Penal Law", in Works, Bowring Edition, t, I, 1859. (1)

بالتـــنويه. كـــيف نفهم منذئذ أن قانون القارَّة (الأوروبية) منذ قرنين والقانـــون الأنجليزي منذ الـــ *Homicide Act* لسنة 1957 فرضا على نفـــسيهما هذه المُهمَّة الصَّعبة بل المستحيلة بالعدالة إزاء الذين يؤكّدون بأنّه لم يكن بمقدورهم منعُ أنفسهم من ارتكاب ما قاموا به مع أنَّهم لا يـــنفون علمَهم به؟ الإجابة عن هذه الأسئلة هي من دون شكٍّ -كما قـــدَّم علـــيها حُججـــا قوية فيلسوف القانون هربرت ل. ا. هارت- Herbert L. A. Hart[1]- أنَّه لا يمكن اختزال وظيفة المجامع التنظيمية للقانون، على غرار بينتهام، في جانب تأديبـــي صرف. يهدف القانون بطبيعة الحال إلى تأمين المجتمع ضدَّ التصرُّفات المُنافية للاجتماع، غير أنَّه يحافظ على الفرد أيضا ضدَّ المزاعم الأمنية للمجتمع. العلاقة الوثيقة بين المـــسؤولية الجنائية وشرط القصدية يُفسَّر على الخصوص بهذا الجانب الأخـــير. والحـــال أنَّ أخذ هذا العامل بعين الاعتبار يوازي من جانب القانـــون قرارين ضمنيين. أولا قرار بعدم السَّماح للذات بالتدخُّل في المـــصير الاجتماعي للفرد إلاَّ نتيجة لخيار يطرحُه هذا الأخير، ثمَّ قرار بمـــنح ثقـــة مبدئية لكفاءة كلّ فرد وإرادته في احترام القوانين ورعاية درجـــة مُعيَّنة من الحذر والاهتمام تجاه الآخرين. هكذا تتضمَّن نُظُمُنا القانونية كما يقول هارت خيارا لصالح الفرد المستقلّ.

يظهـــر القانـــون في مفهوم هارت نسقا للتنظيم العقلاني القنوع، مُـــتوافق مـــع أفراد عقلانيين يُحسُّون بغيرة من استقلاليتهم. العقوبة الجنائية نفسُها تُرى هنا بطريقة لا مبالية كثيرا باعتبارها ثمنا ينبغي دفعُه نظـــير رهان ضائع. يتردَّد الفرد فيما بين أن يكسب قوته بامتهان البناء أو بيـــع المخـــدِّرات، ويُقـــرِّر اتباع سبيل الإجرام. يُلقى عليه القبض وتُطبَّق عليه العقوبة لأغراض ردعية ويمكن افتراضيا استغلال فترة سجنه

(1) Punishment and responsibility, Clarendon Press, 1968.

لإقـــناعه وجعله قادرا على كسب قوته بطريقة مشروعة فيما بعد. في الـــنهاية لـــيس هناك مُجرِم، بل فقط واحد كان يعرف الخطر المُحدق فلعـــب وخـــسر. بهذا نصل إلى فصل العقوبة الجنائية عن عنصُر عدم القـــبول الذي يُصاحبها عادة. لا تُمثّل هذه النُّقطة ضعفا لهذا المفهوم، ذلـــك أنَّه من الممكن ألاَّ يكون بالمقدور تبرير فكرة عدم القبول هذه بطريقة عقلانية.

عنـــصُر عـــدم قـــبول العقوبات الجنائية مُعبَّر عنه عموما بفكرة الاســـتحقاق. يُعتقَد أنَّ العقوبة على الأقلّ فيما يتعلَّق بالجرائم الخطيرة، ليست فقط الثَّمن الذي ينبغي دفعُه لاختيارٍ سيِّئ ولكن لأنَّ فاعل هذا الاختـــيار يـــستحقُّ العقوبة. أعطى كانط صياغة جذرية لفكرة الأجر المُـــستحقِّ هذه على النَّحو التالي: *"حتى وإن كان على المجتمع المدني أن ينحلَّ بموافقة كلّ أعضائه (لو قرَّر شعبٌ يسكن جزيرة مثلا أن يتفرَّق وينتـــشر في كـــلّ أنحاء العالَم)، فإنَّه ينبغي قبل ذلك إعدامُ آخر قاتل مسجون كي يتثَّبت كلُّ واحد من نتيجة أعماله، وكي لا يسقُط الدَّم المـــسفوح إطلاقـــا على الشَّعب الذي قد يُعدُّ متواطئا على هذا الخرق للعدالـــة العمومية"*[(1)]. فكرة الأجر المُدافَع عنها في هذه الفقرة لا تقول فقـــط إنَّ القاتل يستحقُّ العقاب لَّما يكون هذا العقاب عادلا لكن غير إجباري تنفيذُه، إنَّها تقول بأَن عدم مُعاقبة المُجرِم لاعدالة. لا عدالة في حقِّ من؟ يستدعي كانط هنا *"خرق العدالة العمومية"* ويتحدَّث آخرون عن *"النِّظام الأخلاقي المخدوش"* أو *"الذي أصبح عرضة للإخلال"* بعمل إجرامي *"مِّما يستدعي إعادتُه"* بإحداث مُعاناة. هذه الصِّيغ غامضة. ماذا يمكن أن يكون هذا "النِّظام الأخلاقي الخفيّ الذي يُفترَض بقاؤه (ولْنُعدْ الـــتذكير بـــذاك) بعد انحلال المجتمع؟ لكن كيف نفهم على الخصوص

---

(1) *Doctrine du droit*, II, 1, E.

إحداث مُعاناة و"إعادة" هذا النِّظام الأخلاقي؟ تتضمَّن أطروحة الجزاء كثيرا من الغموض في صيغتها القوية التي لا تحتاج إلى دفاع. كذلك، لم يعُدْ أنصارُها المُعاصرون يُدعِّمون أبدا إجباريةَ مُعاقبة مُجرِم، لَمّا يكون أكيدا أن العقاب غير مُجْدٍ اجتماعيا. لكنَّهم يُضيفون أحيانا: إنَّ لعنصر الجزاء بالضَّبط أهمية اجتماعية أساسية. لنفترِضْ أنَّنا متموقعون ضمن منطق احتياطي مستنير (مثل ذاك الذي بدأه ه. هارت) تبدو لنا مُعاقبة عملٍ إجرامي غير مُجدية. غير أنَّه لا يلزم عن ذلك أنَّ العقوبة لا معنى لها بالقدر نفسه. ذلك أنَّها إضافة إلى وظيفتها الاحتياطية فإنَّ لها أيضا وظيفة التعبير عن الاستهجان الأخلاقي للعمل الإجرامي والتنديد به ورفضه. إذا قلنا بأنَّ المُجرِم يستحقُّ العقوبة فذلك لإنَّنا نتصوَّر العقوبةَ أيضا تعبيرا عن تنديد المجتمع بالعمل الإجرامي، تنديد أكبر إذا كان العمل المُرتكب يترجمُ بلا مُبالاته وطبيعته الاختيارية احتقارا عميقا للمعايير والقيم الاجتماعية (لا ينطبق هذا التفسير إلاَّ على الجرائم الخطيرة، يقبل أنصارُ النظرية الجزائية عموما فكرة أنَّ القانون يتبع منطقا احتياطيا خالصا في حالة المخالفات الصَّغيرة، في حالات الإهمال على الخصوص).

الحضور المُبرَّر لعنصر جزائي في العقوبات لا يعني أنَّ العدالةَ ليست سوى نَسقٍ قوي للثَّأر. بداية لأنَّ الشعور المحسوس في التجارة اليومية نادرا ما يكون رغبة في الانتقام وأقلَّ أحيانا كثيرة من غيْرَةٍ من الضعيف تجاه القوي كما اعتقد نيتشه(1). ثمَّ إنَّه من قبيل التَّمويه على الخصوص تشبيهُ الحكم الجنائي المراقَب والمُشكَّل والمُحاط بالضَّمانات بعمل انتقامي. وكما كان يقول القاضي فيكتوريان جيمس فيتزجيمس فإنَّ "*القانون الجنِائي هو بالنسبة للانتقام مثلما هو الزواج بالنسبة للنَّهم*

(1) La Généalogie de la morale, livres I et II, 19887.

الجنسي". لقد بلغنا الآن الخطَّ الفاصل بين المسؤولية الجنائية والمسؤولية الأخلاقية. القانون لا يسأل عمَّ إذا كانت تصرُّفاتنا في عدم القبول وتصرُّفاتنا الإحساسية والتنديدية الأخلاقية تستند إلى أُسُس عقلانية في حدِّ ذاتها. عليه أن يعلم بها. بينما المشكلة الفلسفية المسمَّاة "عن المسؤولية الأخلاقية" تبدأ بالضَّبط هنا: معرفة ما إذا كنَّا مُخوَّلين عقلانيا بأن نؤكِّد القبول أو عدم القبول تجاهَ الآخرين. أثر هذه المسألة على مفهوم المسؤولية الجنائية مُنعدمٌ تقريبا. وبالمقابل فإنَّها يمكن أن تؤثِّر بعمق على الصورة التي لنا عن أنفسنا وعن علاقاتنا بالآخرين.

المسؤولية الأخلاقية

المسؤولية الأخلاقية وفرضية الحتمية. نعرف في الحياة اليومية عددا من الوضعيات يبدو لنا فيها القبول أو عدم القبول غير مبرَّرين. نعذر العامل (أو نمدحُه) عندما نعتقد أنَّه كان يجهل ما كان بصدد القيام به ولم يستطعْ التنبؤ بنتائج عمله وأنَّه كان خاضعا للإكراه أو للابتزاز أو لم يكنْ يُراقب حركاته الجسدية. نقول: إنَّ التوبيخ أو المديح ليسا مُبرَّرين في هذه الحالة لأنَّ الشَّخص لم يكن هو مرتكب ما قام به: إنَّه لم يرغبْ حقيقة في فعل الشَّر (أو الخير) أو لم يُرِدْه، فالخطأ أو الجهل أو الإكراه تجعل حريةَ الاختيار أمرا مستحيلا. ليس له هنا أيُّ استحقاق لأنَّه تسبَّب في فعلٍ خيِّرٍ أو لا استحقاق من أجل شرٍّ كان مستحيلا تفاديه.

هل يكفي غياب الإكراه والجهل والخطإ لتقرير أنَّ الفعلَ ناتج عن حرية اختيار، وأنَّ العامل كان بإمكانه التصرُّف بطريقة أخرى (خصوصا الامتناع عن القيام بفعل لا أخلاقي)؟ بالإمكان الشكُّ في ذلك بالنَّظر إلى الأمور عن قرب. والواقع أنَّه رأي مُشترَك القول بأنَّ

اختياراتنا تُفسَّر انطلاقا من رغباتنا وربَّما أيضا انطلاقا من عناصر أكثر غموضا مثل حالات مزاجية وموجات من التعاطُف وحالات تأثُّر مُهيكلة بنسَب متفاوتة. يبدو إذن أنَّ اختياراتنا هي نتيجة لتداخل أحداث وحالات سابقة. والحال إنَّنا إذا افترضنا -فرضية عقلانية قبليا-أنَّ الكائن البشري غير فالِت من حتمية الطبيعة حيث يوجد لكلّ أثر أو نتيجة سبب، والتي هي نفسُها نتيجة لسبب سابق، فإنَّه علينا أن نقبل بأنَّ العوامل المُحدِّدة (الحتمية، أي التي تُحتِّم) لاختياراتنا هي نفسها أيضا نتائج لأمور سابقة لم يكن للعامل أيُّ تأثير عليها إطلاقا. لكن، إذا لم تكن اختياراتنا سوى نتيجة لمُحدِّدات داخلية وخارجية، فإنَّه ليس للقول بأنَّه كان ممكنا أن تكون شيئا آخر أيُّ معنى كما يبدو. وهو ما ينزع كلَّ تبرير لمجموع تصرُّفاتنا في القبول أو عدم القبول.

إنَّه خطٌّ حجاجي استُعيد مرَّات عديدة في الفلسفة[1] وقاد مُفكِّرين عديدين إلى الاعتقاد بأنَّ الفرضية الحتمية تقضي على فكرة المسؤولية الأخلاقية. أن يوجد فيها هذا القدر من اللاتوافُق ليس طبيعيا مع ذلك. لسنا نرى إطلاقا في أيِّ شيء تعني الحتمية -كما تتضمَّن ذلك المحاججة السَّابقة- أنَّنا لسنا سادة لاختياراتنا أو لأفعالنا. هذه الفرضية بعد كلِّ شيء لا تتضمَّن في شيء أنَّ الأمل يكون غير قادر على أن يبحث (أي أن يتداول فيما بينه وبين نفسه) القيام باختيارات وأن يتصرَّف على هدي هذه الاختيارات.

إذا كانت الحتمية تترك مفهوم المداولة والاختيار الخ، سليمين ففي أيِّ شيء إذن تُهدِّد مفهوم المسؤولية؟ أفضل طريقة لفهم المطلوب هنا هو أن نُعرِّج على اللاهوت ونرى كيف تُطرَح هذه المشكلة في

(1) Critique de la raison pratique, I, I, 3, 1788. نجد عرضا قويا له في كتاب نقد العقل العملي لكانط.

الفرضـــية المـــسيحية القائلة بإله خالِق. إذا كان الله قد خلق الإنسان وســـانده في وجـــوده ألا يكون علينا أن نعتقد أنَّه مسؤول عن الفِعل الـــسيِّء لمخلـــوقه؟ يصوغ القديس أوغسطين ذلك قائلا: *"إذا كانت الخطايـــا تأتي من هذه الأرواح التي خلقها الله، هذه الأرواح الآتية من الله، كـــيف إذن لا تُحسب هذه الخطايا في الحين على الله نفسه؟"* (1).

لتجـــنُّب صـــعود هذه الخطايا إلى الإله الخالق ينبغي القبول كما يبدو بحضور قدرة على الاختيار غير مشروطة في ذات الكائن البشري. مهما كانت أسباب التصرُّف والدَّوافع الأخرى التي تدفع الإنسان إلى اختيار مـــا فإنَّـــه يحمل في ذاته القدرة على قلب هذا الاختيار (وإذا لم يقلبْه فـــذلك يعـــني أنَّه يقبله). إنَّها فرضية حرية الاختيار. بواسطتها يُتوَّجُ الإنسان فاعِلا وحيدا لاختياره ومسؤولا وحيدا عن أعماله.

يمكن الاعتقاد بأنَّه بترك الأُفُق اللاهوتي جانبا تسقط ضرورة التسليم بحـــرية الاختـــيار. الأمر ليس أكيدا. لن نكون بحاجة من دون شكٍّ لهذه المُـــسلَّمة كي نعترِض على صعود مسؤولية الإنسان إلى الله. في هذه الأثناء إن كـــان صـــحيحا مـــا تقوله الفرضية الحتمية من وجود استمرارية بين الإنـــسان والطبـــيعة، كـــيف نمنع مسؤولية الإنسان من الانحلال في متن الحوادث الطبيعية والتي يُعتبَرُ الفِعل الإنساني أحدَ آثارها؟

---

(1) Du libre arbitre, I, II, 4.

(*) الفلـــسفة الإسلامية غائبة تماما في هذا الموضوع كما في الكتاب عموما، ما عـــدا الإشـــارة العابـــرة إلى ابن طفيل عند الحديث عن حيٍّ بن يقظان في المقدِّمـــة العامَّـــة عـــن الفلسفة، ولو عاد صاحب هذه الدراسة إلى الفلسفة الإســـلامية ونظـــرية الجبر والاختيار وقضايا أخرى مُشابِهة، - فصَّل فيها الفلاســـفة المـــسلمون القولَ لقدَّمت له إجابات شافية أعانته على موضوعه. والحـــال أن الغـــياب لا يقتصر على الفلسفة الإسلامية وحدها بل يشمل كلَّ فلسفات الشرق. المترجم.

في هـــذه الأثـــناء ينبغي التمييزُ بين فروق دقيقة. رأينا سابقا أن الفرضـــية الحتمـــية تحتفظ بمفاهيم العامل والاختيار والمُداولة الخ، هذا كـــاف لإصدار أحكامٍ مسؤوليةٍ من نوعٍ مُعيَّن: أساسا تلك التي ينطق بهـــا القانون الجنائي وتلك التي ننطق بها بطريقة مُتروِيَة بنسب متفاوتة في الحياة اليومية. تؤمِّن هذه الأحكام عدالة مُعيَّنة لعقوباتنا عند التوبيخ أو المدح بما أنَّنا لا نُعاقب سوى الأفعال القصدية أو لا نعذِر العامِل إلاَّ عندما تفلت منه بعض جوانب عمله.

لكـــنَّ هـــذه العدالة تبدو سطحية إذا كان صحيحا أنَّ تصرُّفاتنا الأكثـــر روية هي نتيجة حتمية للعوامل التي لا نتحكَّم فيها. ألا تقبل أحكامُنا فجأة كلَّ الجوانب العارضة والاحتمالية لاختيارات فرد ما إذا ربطنا المسؤولية بالقصدية فقط؟ ما الذي ينبغي قولُه حينئذ عن العدالة العميقة لتصرُّفاتنا التوبيخية أو المدحية؟

الحتمية وتقدير (توقُّع) اختياراتنا

بلور ماكس بلانكس-Planck مُخترع نظرية الكميات- théories des quanta حُجَّـــة مُهمَّة تُبيِّن أنَّه حتى إذا كانت اختياراتنا مُتوقَّعة علمـــيا فإنَّها لا يمكن أن تكون كذلك بالنسبة للعامل نفسه، وهذا العامـــل كـــاف لضمان الاختيار. لنفترِضْ يقول بلانك، أنَّ معلومة كاملَة تتوفَّر لفردٍ عن نفسه كما عن العالَم ويعرف قوانين النفسية، يتنـــبَّأُ باختياره في ظروف مُعيَّنة. يُغيِّر هذا التنبؤ بطبيعة الحال الحالةَ المعـــرفية للـــشَّخص (يعـــرف الآن شيئا إضافيا عمَّا كان يعرفُه في السَّابق). لنفترض عندها أنَّه يمرُّ إلى الحركة. تتوافَق هذه الحركة مع مـــا كان مُتوقَّعا (مُخطَّطا) أو لا تتوافق. إن لم تتوافَقْ فذلك يعني أن للـــشخص كفـــاءة أن يتحرَّك على عكس ما توقَّع (أو خطَّط له)

بطـــريقة أكـــيدة، وهذا الأمر يُحطِّم الإمكانية البدئية لتوقُّع الأفعال الذاتية الخاصَّة. والحال أنَّ هذه النتيجة تتبع أيضا في الحالة التي يكون الفعل فيها مُطابقا للتوقُّع. والواقع أنَّ هذه المطابقة ظاهرية فقط، بما أنَّ الحالـــة الذِّهنـــية للفاعل قد تغيَّرت فيما بين التوقُّع والمرور إلى الفعـــل: الشخص يعرف الاختيار المُتـــوقَّع. عندها، إذا قام بالفعل المُتوقَّع فذلك لأنَّه قرَّر القيام به كما توقَّعه والواقع أنَّ هذا القرار لم يكن واردا أو مُتوقَّعا.

يمكـــن لهـــذه العقلنة أو التبرير أن تتكرَّر في حالة ما إذا ساندنا أنَّ الفاعِل استطاع توقُّع قراره بالتمسُّك بتوقُّعه (الأول). سيكون لدينا حينـــئذ توقُّعٌ جديد يُضاف إلى الحالة المعرفية للفاعل. لكن هنا أيضا إذا تمـــسَّك بالـــتوقُّع الثاني فسيكون ذلك نتيجة لقرار غير وارد (أو مُخطَّط له) بالتمسُّك بالتوقُّع وهكذا دواليك. بعبارة أخرى نقول إنَّ المعرفة لا تُدرِك الإرادة التي تبقى مُحتفِظة دائما بخطوة متقدِّمة، وهذا يكفي لضمان معنى لمفهوم الاختيار.

انظر: Maw Planck, Von Wesen der Willensfreiheit, Fisher.

قضية عدالة العقوبات الأخلاقية. قضية العدالة العميقة لتصرُّفاتنا في القبول أو عدم القبول هي القضيّة التي توجَدُ في عمق مشكلة توافُق المـــسؤولية مـــع الحتمـــية. كان مفهوم حرية الاختيار يسمح بالضَّبط بالاحـــتفاظ بمعـــنى لمفاهيم الاستحقاق واللاإستحقاق ولفكرة عدالة أساسية لعقوباتنا. مهما كانت عناصر الصُّدفة -التي تعود إلى الظُّروف وإلى الخـــصائص البـــسيكولوجية للشَّخص ووضعيته الاجتماعية- التي تجعـــل الشَّخص ينـــزع إلى جهة ما، فهي مُلغاة في الوقت الذي يملك فيه الشَّخص كفاءة التعيين/التحديد الذَّاتي اللامشروط. يكون الإنسان

فاعـــل أعماله بمعنى مطلق، ذلك أنّه كان بإمكانه بفضل حرية الاختيار المتوفِّرة له في كلِّ الظروف أن يختار التصرُّفَ بطريقة مُغايرة.

لفرضـــية حـــرية الاختيار بطبيعة الحال شيء غير مُرْضٍ: هو مُسلَّمة الـــشيءُ الذي لا نستطيع لا قبوله ولا رفضه. ثمَّ إنَّ الحُجَّة المُثلى في صالحه هـــي أنَّه كان مستحيلا دائما بدون هذه المُسلَّمة أن نؤسِّس لأحكامنا على المـــسؤولية. غـــير أنَّه من وِجهة النَّظر هذه بالضَّبط توجد أسباب وجيهة للاعتقاد بأنَّ أطروحة حرية الاختيار سلكت طريقا خاطئا. والحال أنَّه من المشكوك فيه على الأقلّ أن تفترِض أحكامُنا على المسؤولية كما يعتقد ذلك أنصارُ حرية الاختيار، أن يكون العامل قد استطاع التصرُّفَ بطريقة أخرى بمعـــنى مُطلَق. افترض أنَّ لصًّا نشَّالا يُنبئك أنَّه يجدُ طريقتَه في كسب حياته مقـــبولة تماما، وأنَّه يُفضِّلها على عمل مُنتَظَم، وأنَّه سعيد بها، الخ. ستعتقد يقينا أنَّ هذا الإنسان مسؤول عن طريقة حياته وربَّما ستحتقِره. وستعتقد أيـــضا أنَّ حُكمَك مؤسَّسٌ وسلوكَك كذلك. إذا كان هذا هو موقفك، فهـــل تتبنَّاه حقيقة لأنَّك تعتقد بوجود حرية الاختيار؟ إذا أُعلمت بأنَّ هذا الفرد اختار حياةَ اللصوصية وأنَّه يتذوَّقها نتيجة لظروف لا دخل له فيها، أو لأنَّـــه يُعاني من اختلال عقلي دون أن يعرف ذلك وأنَّه في حالة ما إذا لم يـــرغبْ في السَّرقة فإنَّه يستحيل عليه إيقافُها، فهل سيدفعك هذا إلى تغيير رأيك؟ من دون شكٍّ لا. ولذلك أسباب، ذلك أنَّه إزاء شخصٍ موافِقٍ تماما على أفعاله سيكون عدم تحميله المسؤولية شيئا غير ذي معنى تماما.

يعـــني هـــذا -كما يعتقد تقليد فلسفي يستمدُّ إلهامَه من مفهومٍ رواقـــيٍ للتـــصديق، وهو التقليد الذي يمكن أن نُدرِج ضمنه مُفكِّرين أمثال أبيلار-Abélard وديكارت وسبينوزا- أنَّ أساس أحكامنا على المـــسؤولية لا يكمـــن إطلاقا في إمكانية اختيار لا مشروط. يكفي أن يُوافِق الفاعل على اختياره مهما كانت الجوازات البدئية.

مفهـــوم التَّـــصديق. لا يسمح هذا المفهوم بحلّ مشكلة الفلسفة الإلهـــية التي سبق استعراضُها. وبما أن التصديق الذي يُعطيه شخصٌ ما لأفعالـــه يمكن أن يأتيه من عوامل مستقلّة عنه، فإنّ المفهوم لا يمكنه أن يقِـــف حـــائلا دون صـــعود ذنوب المخلوق نحو خالقه. غير أنّه وفي مستوى إنساني خالِص يبدو كافيا. غير أنّ هذا لا يكفي كي يكون لنا هنا مقياس للمسؤولية واضح وناجِع.

هذا المقياس مُعتَّم جزئيا، هذا التَّعتيم يُفسِّر الشعور المعروف منَّا جميعا والمتمـــثّل في اســـتحالة الحُكم في بعض الحالات. المحاولة هي إحدى هذه الحـــالات. هـــل نقبل تصرُّفاتنا بعد التنازل أمام المحاولة إثر مُقاومة؟ يكون مـــستحيلا أحيانا أو صعبا إبداء الرَّأي ليس فقط لشخص آخر بل للفاعل نفـــسه. من غير المُجدي أن نوجِّه نظرنا إلى داخل ذواتنا الخاصَّة، من أجل أن نعرف "حقًّا" إن كنَّا قد رغبنا بمعنى ما فيما رغبنا يقينا (بما أنَّنا قمنا به)، هـــذا النَّظر ليس بالضَّرورة أعمى (هو ليس كذلك بالنسبة للوضعيات غير الغامـــضة) غير أنَّ باطننا نفسَه غامض أحيانا. ألا يؤدِّي الغموضُ الجزئي لمفهـــوم التَّصديق إلى استحالة عامَّة للحكم، إن لم يكُن للفاعل فعلى الأقل لـــشخص آخر؟ إذا قال لنا أحدٌ ما بخصوص فِعل قام به عن غير قصد إنَّه رغِـــب فيه دون أن يُوافق عليه بالقدر نفسه، فنحن مُرغَمون أحيانا كثيرة علـــى تصديقه. منذئذ أليس كلُّ شخصٍ في النهاية حكم على مسؤوليته الخاصَّـــة ممّا يُفرِغ هذه الفكرة من حيث أنّه يكفي لكلّ واحد أن يُمارِس نوعا ما الإيمان الانتقائي السّيِء كي ينفي عن نفسه تهمة تصرُّفاته المذمومة.

هـــذا الاعتراض يمُسُّ حالات معزولة فقط حيث يكون مستحيلا أحـــيانا على الفاعل أو على غيره معرفة ما إذا كان العامِل موافقا على تـــصرُّفاته أم لا. وبالنتيجة فإنَّ مفهومَ التصديق غيرُ مُستعمَل منَ الحُكم الجنائـــي، القُـــضاة (البشريون) لا يستطيعون عكس ما يقوله لاهوت

القاضي الإلهي معرفة ما في قلب الإنسان وأعماقه. وإذا كان التَّصديق كما نعتقد في قلب مفهوم المسؤولية، فإنَّنا نملك هنا السَّبب العميق الموجود بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية الجنائية.

غير أنَّه ينبغي ألاَّ نُبالغ في عدم دقَّة فكرة التَّصديق. لا يمكن لشخص أن يزعُمَ أنَّه لم يُوافق على فعلٍ ما دون أن يُعطي للآخرين ولنفسه أدلَّةً. ربَّما يكون هذا مُستحيلا بالنسبة للفعل المعزول، غير أنَّ هذه الاستحالة نفسها تُجبرُ الفاعل على سلوك مستقبلي: إن قال لنا مُدمن أنَّه يتناول المخدِّرات لأنَّه ضحية خضوعه لها زاعما في الوقت نفسه أنَّه لا يوافق على تبعيته لها، فنحن مُجبَرون على تصديقه في مرحلة أولى. لكنَّنا لن نواصل تصديقه، حتَّى المُدمن نفسُه لن يُصدِّق نفسه إن لم يقم فيما بعد بأيِّ جهدٍ للتخلُّص من الإدمان بعد انتهازه لأية فرصة وإعجابه حسبما يبدو بوضعيته. مثل ذلك الفرد الذي يزعم أنَّه غير متوافق مع أعماله التي أنجزها داخل بنية جماعية لا يستطيع على المدى الطَّويل تكرار هذا التَّأكيد دون أن يُصبح هذا التَّأكيد نفسُه موضوعا للشكِّ. عليه أن يجعل هذا التوافُق ذا صدقية بالنسبة له وللآخرين. لهذا عليه أن يضع أفعالا تجعل بينه وبين البنية مسافةً وذلك ببدئه برفض الرِّضا الذي تمنحُه له.

هل نحن مسؤولون عن الأذى الذي لا نمنعه؟ تصنعُ تصوُّراتُنا الأخلاقيةُ -المُشترَكة أو المُبلورة في أنساق فلسفية- فرقا دقيقا بين التسبُّب في الأذى عن قصد من جهة، وبين الامتناع (قصديا) عن منع وقوع الأذى (مثلا عدم التدخُّل لإعانة مارٍّ تكاثر عليه الأشرار) أو -مثل الكاهن و(الليفي-lévite، من قبيلة lévi وهم عند اليهود القدماء مسخَّرون لخدمة المعبد) خادم المعبد في مثل السماريتان/samaritain[1]- الامتناع عن تقديم العون لمن مسَّه الأذى من جهة أخرى. الفرد الذي

(1) "لوقا،" 10، 29-37.

يتسبَّب قصديا في الأذى -الذي يسرق أو يغتاب الآخرين أو يعتدي على حياة الآخرين وسلامتهم- مسؤول عن هذا الأذى وينبغي أن يُعاقَب. الذي يمتنع عن كلّ هذه الأشياء غير ممدوحٍ بالقدر ذاته، إذ يُعتقَد أنّه لم يقمْ إلاَّ باحترام نوع من الحدِّ الأدنى من الأخلاق. هذا الحدّ الأدنى من الأخلاق الخاص بـــ "الناس الأمناء" متوافِق مع أنانية مفهومة جيِّدا. إنَّ النُّظُم القانونية تنـــزع أساسا إلى تأمين هذا الحدّ الأخلاقي الأدنى الضَّروري للحياة الاجتماعية.

بالمقابـــل لا يطلب الفِكْر الأخلاقي من الفرد احترام هذه "الواجبات السلبية" (التي تمنعه من فعل الأذى) فقط، بل التصرُّف طِبقا لـــ "الواجبات الإيجابية"، وفعل الخير. وهكذا تُعلِّمنا الأخلاق الأنجيلية أنَّه في يوم الحساب الأخير فإنَّ المُعذَّبين أيضا سيكونون حاضرين كذلك نظرا لنسيانهم: "ذلك أنَّـــي كنت جائعا و لم تُطعِمني وكنت عطشانا و لم تُروِني وكنت غريبا و لمْ تلمَّ شملي وعريانا و لم تكسُني ومريضا ومسجونا و لم تَعُدني"[1].

لـــيس نـــادرا أن نرى الآن هذه "الواجبات الإيجابية" يُعبَّر عنها بمفاهيم المسؤولية: فمن واجبنا تقديم العون والمساعدة لضحايا الكوارث الطبيعـــية أو مُشرَّدي حرب في إحدى المناطق المعزولة أو تخفيف البؤس والمعانـــاة عـــن مُواطنينا أو مواطني بلدان العالَم الثالث. يُترجم إدخال مفهـــوم المسؤولية في هذا السياق إمّاَ أطروحةً فلسفية دقيقة أكثر منها قابلة للنقاش وإمّا غموض الفكر.

تـــؤكِّد الأطـــروحةُ الفلـــسفيةُ -الحاضِرة خصوصا في الفلسفة الأخلاقـــية الأنجلو أمريكية[2]- أن الأذى الذي لا نمنعه يُسنَد لنا مبدئيا

(1) متّى 25/31-46.

(2) أحد أفضل العروض هو ذاك الذي كتبه س. كاغان تحت عنوان:

s. kagan? *The limts of Morality*, Clarenton Press, 1989.

بالقـــدر نفسه الذي يُسند إلينا فيه الأذى الذي نقوم به نحن. بوضوح: عـــدم تقديم العون لشخص مجروح (دون أن نكون المتسبِّبين في ذلك) يجعلنا مسؤولين عن موته كما لو كنَّا نحن الذين جرحناه قصدا أو عن إهمـــال خطـــير. لا تتقدَّمُ هذه الأطروحةُ إذن فقط لأنَّنا مسؤولون عن عـــدم تقـــديم المساعدة لشخص في خطر. عدم تقديم المساعدة جنحة يعاقـــب عليها القانون لكن مُقترِف هذه الجنحة غير مُعتبَرٍ مسؤولا عن موت الضحيَّة. بينما تقول الأطروحةُ الفلسفية أن عدم تقديم المساعدة هو أخلاقيا موازٍ للقتل العمدي.

يتـــناقضُ هـــذا التَّأكيدُ مع أحكامنا الحدسية: نعتقد أنَّ ارتكاب الأذى هو بطريقة أخرى أخطر من الامتناع عن منع وقوعه. لكنَّ هذه الأحكـــام الحدســـية لا تصمُد إطلاقا أمام التحليل العقلاني كما يزعُم أصـــحاب هذه الأطروحة. يوضِّح التحليل العقلاني حسبهم بأنَّه ليس هـــناك فرق أخلاقي سديد بين عمل قصدي ونسيان قصدي. يستدعي توضـــيحُ هـــذه الأطـــروحة اعتبارات مُعقَّدة لفلسفة الحركة ومن غير الممكن الدخولُ فيها هنا[1].

على كلِّ حال ليس هذا هو الموقف الفلسفي الدقيق الذي يرجع إلـــيه في أكثـــر الأحـــيان الذين يزمعون تشجيعنا على عملٍ إيثاري- alturiste أو إنـــساني اتكالا على "مسؤوليتنا". لا يؤكِّد هذا الخطاب غـــياب الفـــرق الأخلاقي بين القيام بالأذى وبين عدم منعه. الفكرة الواســـعة جـــدّا هي أنَّه إذا كنَّا نستطيع منع أذى ما أو تقديم مساعدة للغـــير فعلينا فعِل ذلك، وإذا بقينا بلا فعِل فإنَّنا نُصبح مسؤولين بدرجة ما أو مُشاركين في المسؤولية على هذا الأذى.

(1) نجـــد عرضا ومناقشة لها في: M. Neuberg (dir.) *La Responsabilité, Questions philosophiques*, Puf, 1997.

هـــذه الوضعية غير مستقرَّة. لنفترِضْ أنَّ إنسانا يُقرِّر أن يُسجِّل نفـــسه في قائمة مُتبرِّعين بالنُخاع الشوكي. يُتَّصَل به في يوم من الأيام لأنَّه يبدو متوافِقا مع طفلٍ يعاني من ابيضاض الدّم وينتظر عملية زرع. هو الآن المُتبرِّع الوحيد المتوافِق، هو يعرِف ذلك لكنَّه يرفُض لأنَّه يخشى التَّخدير العامّ الذي عليه أن يخضع له (نسبة خطر الموت بفعل التخدير العـــامّ هي 1 من 10000). سيكون الزّعم بأنَّ هذا الشّخص مسؤول برفـــضه عن موت الطِّفل أمرا غير ذي معنى. والحال أنَّه إن كان هذا الـــشَّخص مسؤولا فماذا نقول عن كلّ المتبرِّعين المُفتَرَضين (في الواقع، كـــلُّ واحد منّا في صحَّة جيِّدة) غير المُسجَّلين إطلاقا في قائمة؟ جعل هـــذا الفـــرد المسؤولَ الوحيدَ يعود إلى تحميله وحدَه خطأَ الجميع. من جهـــة أخـــرى لا معنى لجعل كلِّ المتبرِّعين مسؤولين أيضا عن موت الطِّفل. يصبح مفهوم المسؤولية حينئذ فارِغا، بما أنَّ كلَّ واحد يُصبِح في كـــلِّ لحظـــة مسؤولا عن عدد لا نهائي من الأشياء. الخطأ في هذا هو الحديث عن مسؤولية بخصوص جانب الأخلاق الذي يتعلَّق بالواجبات الإيجابـــية. قـــرار المتبرِّع المشار إليه سابقا أمر مكروه، وقرار معاكس سيكون مدعاة للاستحقاق مثله مثل عمل كلِّ من يُخصِّصون جهودَهم لقضية إنسانية. لكنَّ ما يصنع جمال عملهم واستحقاقه هو بالضَّبط أنهم يُقرِّرون التصرُّف فيما لا يوجد أيُّ حكم بالمسؤولية يُلزِمهم بذلك.

اقتراح بيبليوغرافي

نصوص قديمة

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre III.
- Abélard, *Ethique ou connais-toi*, trad. M. de Gandillac, Le Cerf, coll. "sagesses chrétiennes", 1933, Livre I, i-xii.

- D. Hume, enquête sur l'entendement humain, Viii.
- E. Kant, *Critique de la raison pure*, "Troisième antinomie des idées transcendantales".
- A. Schopenhauer, *Essais sur le libre arbitre*, trad. S Reinach, Alcan, 1903, rééd. Aujourd'hui, 1977.
- J-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, Fayard, "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 1985, Livre III.

كُتّاب القرن الـ 20

- P. Amselec, Science, déterminisme, éthique, liberté, Puf, 1988.
- M. Conche, "existence et culpabilité", dans Orientations philosophiques, Puf, 1996.
- E. Levinas, *Totalité et et Infini*, LGF, 1971.
- M. Neuberg, "Contingences et responsabilité" dans *Raisons Pratiques* 6, Editions de l'EHESS, 1995.
- M. Sperber, "L'Homme et ses actes", dans *Les Visages de l'histoire*, trad. O. Mannoni, Odile Jacob, 1990.
- B. Williams, *La Fortune morale*, trad. J. Lelaider, Puf, 1994.

إنّه من المؤكّد أو على الأقل من المُحتمَل أنّ الأرض ستكون أجمل مكـــان للعيش لو كان بها عدد كبير من السّكان ذوي القلوب الكريمة الرّحيمة. نستطيع أن نتساءل في هذا الصّدد إن لم يكن الحضورُ الدّائمُ لمفهـــوم المسؤولية في الخطاب الآخلاقي الراهن يُخفي في النهاية تحت ظاهـــر جدّيـــة أخلاقية تشاؤما أساسيا فيما يتعلّق بالطبيعة الأخلاقية

للإنـــسان: أليست رغبتنا في ضمان الأفعال الحسنة ببعض الإكراهات الغامـــضة تعـــود إلى أنّنا نعتقد أو نُحسُّ بأن الحداثة لم تعُدْ قادرة على الإلهام بغنى القلب الذي تصدُر عنه هذه الأعمال الحسنة؟

لكنَّنا لا نجعل الإرادة الحسنة إجبارية، وبرغبتنا في ذلك نحن أمام خطـــر أن نفعـــل ما يتِّهم به نيتشه[1] كلّ الأخلاقيين: مُمارسة الفعل المُعـــاكس للكيمـــياء: تحـــويل الذّهب إلى رصاص، إفقاد أغلى ما هو موجود قيمتَه.

---

(1) *Le Gai Savoir*, sect. 292.

ملاحق

جدول الكلمات المفاتيح

بيبليوغرافيا عامَّة

فهرس موضوعاتي

فهرس الأعلام

جدول الكلمات المفاتيح

أدورنو، تيودور (1903-1969)

كـــان تـــيودور أدورنو (إضافة إلى ماكس هورخايمر) أحدَ رواد مدرسة فرانكفورت. وُلِد في عائلة موسيقيين، لذا كان يرغب هو نفسُه في أن يكـــون موســـيقيا. اتَّجه إلى الفلسفة وخصَّص جزءا كبيرا من أعمالـــه لنظرية الجمال الموسيقي. يتساءل ت. أدورنو عن فقدان المعنى في عالم حديث تحتلُّ العقلانيةُ (علمية وتقنية وتقنوقراطية) مكانا مرموقا فيه. يرغب في كتابه: الجدل السلبـــي-(1966) Dialectique négative في أن يـــرتفع بنقده للمجتمع إلى المستوى الفلسفي. النِّظام الاجتماعي ليس بمنأى عن نظامٍ وحيد يُعبِّر عن الكلية وعن الوحدة، ومن ثمَّة ينفي الفـــوارق. أشـــرف أيـــضا على تسيير الأعمال التجريبية لعلم النفس الاجتماعي عن "الشخصية المُسيطِرة" والاستماع إلى الراديو.

أهـــمّ الأعمـــال: Minima Moralia (1951, Notes sur la littérature (1958), Dialectique négative (1996), Théorie esthétique (1970). انظـــر: فرانكفورت (مدرسة) في هذا المُلحَق، وانظر أيضا المقال المُخصَّص لمدرسة فرانكفورت في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ألتوسير، لويس (1918-1990)

انهمك ألتوسير في كتابيه: *لـــ ماركس-Pour Marx (1965)* وقـــراءة (كتاب) *الرأسمال*-Lire Le Capital (1965) في تأسيس ماركـــسية مـــصبوغة بالبنوية. يتحدَّث الفيلسوف الشيوعي عن "قطيعة

إبيستمولوجية" لتمييز مرحلتين في عمل ماركس: مرحلة أولى مُصطبِغة بفلسفة هيجلية كان ماركس ما يزال مدينا فيها لمنظور مثالي وإنسي للتاريخ. ثمَّ مرحلة نضوج -قادت إلى *الرأسمال*- أصبحت المادية فيها فكرا علِميا حقيقيا خاصًّا بوصف منطق الرأسمالية. وصف ل. ألتوسير الإيديولوجيا والمؤسَّسات (العائلة والمدرسة) بـ "أجهزة إيديولوجية للدولة" في خدمة إعادة إنتاج الرأسمالية.

وبما أنَّه أمضى فترة خدمته في المدرسة العليا للأساتذة التي كان بها أستاذا مُؤثِّرا في جيل طبعه اليسارُ فقد أحاط ألتوسير نفسه بفلاسفة شبَّان أمثال إيتيان باليبار-Balibar وروجيه استابلر-Establer وبيار ماشوراي-Macherey وجاك رانسيار-Rancière.

التحليلية (الفلسفة)

الفلسفة التحليلية أو "فلسفة اللغة" هي مدرسة فلسفية أنجلوسكسونية ظهرت في انجلترا في سنوات الـ 30 من القرن الـ 20. تأثَّرت بأعمال برتراند راسل (1872-1970) وبالوضعية المنطقية لحلقة فيينا، استقرَّت في كمبردج ابتداءً من سنة 1929م.

ترفُض الفلسفة التحليلية -وهي قريبة من المنطق الصوري واللسانيات- كلَّ زعم لإيجاد حقيقة نهائية. تهتمُّ بمقولات/ملفوظات الكلام. دور الفلسفة إذن هو توضيح معنى اللغة وتوضيح المقولات والمفاهيم المُستعمَلَة في اللغة الجارية على ألْسِنة المتحدِّثين. التيار الأنجليزي في الفلسفة التحليلية (أو فلسفة اللغة العادية) مُمثَّلٌ بمدرسة أكسفورد ومن أعلامها: جون ل. أوستن-Austin (1911-1960)، وجيلبار رايل-Ryle (1900-1976)، آلفرد آير-Ayer (1910-

1989). أمَّا في الولايات المُتحِدة فيمثّل هذه الفلسفة كتّابٌ مثل جون سيرل-Searl وويلار ف. كوين-Quine.

انظر: حلقة فيينا، في هذا الجدول.

آبل، كارل أوتو (المولود سنة 1922)

فيلسوف ألماني. يُدعِّم في كتابه: أخلاق النِّقاش- L'Ethique de la discussion (1944) فكرةَ أنَّ العِلم ليس نشاطا عقلانيا وفرديا خالصا، بل يفترض (مجموعة من المحاجحات) وإذن "أخلاقيات للنقاش". ماذا سيحدث في الواقع إنْ كان رجال العِلم يكذبون؟ عندها سيُصبِح كلُّ حِوار وكلُّ تأسيس لِعلم صارم مستحيلا.

تندرج تأمُّلات كا. أو. آبل في النقاشات الراهنة (خصوصا مع جورجن هابرماس) حول ضرورة تأسيس عالَم مُشتَرَك، جالية مرجعية بين الناس الذين لا يستندون إلى عقلانية (موقف كانط أو جون راولس) بل إلى قواعد اتصال مُشتَرَكَة.

آرندت، حانّا (1906-1975)

فيلسوفة ألمانية. كانت تلميذة لهايدجر وعشيقته فيما بعد. لكونها يهودية هربت من ألمانيا إلى فرنسا ومنها إلى الولايات المُتَّحدة حيث أمضت فترة خدمتها الجامعية.

في كتابها La Condition de l'homme moderne (1958)، حاولت آرندت أن تُحيط بوضع الإنسان باعتباره كائنا مُتصرِفا في العالَم (la *vita activa*). تُميِّز بين ثلاثة أشكال رئيسية من الفعل: "العمل" *(labor)*، الذي هو حركة أساسية للحياة وخاضع لدورة الحياة وللروتين. "العمل الأثر" (l'œuvre)، الذي هو حركة ابتكارية في الفنِّ والحِرف والكتابة. وهناك الوجه الثّالث للفعل وهو "الحركة" وهي إنسانية

خالـــصة تـــتعلّق بالجانب السياسي. الحركة السياسية التي تفتح مجالا للعلاقات بين النّاس وتُحدث "فضاء عموميا".

تتساءل حانّا آرندت عن العلاقة بين هذه الأنواع الثلاثة من الفعل في العـــالَم الحديث حيث اتخذ العمل أهمية أساسية. يُساورُها شيء من القلـــق لكـــون دورة الإنتاج/الإستهلاك تسبِق "العمل/الأثر" والحركة السياسية.

في كـــتابها أصول الشمولية- Les Origines du totalitarisme (1951)، تؤكّد على الإيديولوجيا الشمولية التي تأسَّست في مجال دقيق هـــو عدمـــية بدايـــة القرن ومعاداة السَّامية والفردانية المزدهرة. تتميَّز الـــشموليات الفاشـــية والستالينية جذريا عن الأشكال القديمة للقمع التقلـــيدي (الدكتاتورية والاستبداد)، لأنَّها تستند إلى إيديولوجيا (أي: "منطق فكرة ما" أو "الإيديوقراطية") تطبَعها إرادة السَّيطرة الكاملة على المجـــتمع والازدهـــار. خطٌّ مُميِّز آخر هو التوجُّه إلى "القوانين العلمية" لتبرير الفعل (مثل رُقِيُّ العرق وقوانين التاريخ).

المـــؤلّفات الأساسية: Les Origines du totalitarisme (1951)، Essai sur la révolution (1963)، La Crise de la culture (1968).

انظر المقال: عن كتاب حانّا آرندت: أصول الشمولية.

آرون، ريمون (1905-1983)

فيلـــسوف وعـــالِم اجتماع. تأثَّر في فلسفة التاريخ بكُتّاب أمثال مـــاكس ويـــبر أو ألكسي دو طوكفيل. لا يؤمن آرون بمقروئية كاملة للتاريخ. لا يمكن الحُكم على أهمية حدث ما ومعناه في المُطلَق ذلك أنَّه يتبلور مع الأيام. ولادة المسيح مثلا، كانت حدثا لا دلالة له في التاريخ القديم حتى ازدهار المسيحية، حيث أصبح يُعتبر فيما بعد ظاهرةً تاريخية كبرى.

يدافـــع آرون عن نظرة مفتوحة للتاريخ غير قابلة للاختزال في بعـــض القـــوانين، مفتوحة أيضا على التأويل، حتى وإن كان دورُ المُفكِّـــر هـــو احتلال المجال بين المُحتمَل والأكيد ممَّا لا يمكن تجنُبُه (Dimension de la conscience historique, 1960).

قـــاد ريمون آرون وهو مجادلُ مهيب معركةً فكرية ضدَّ الماركسية المُعتبَرَة مثل الفاشية "ديانة دنيوية". مجادلاته مع جان بول سارتر الذي كـــان "رفيقه الصَّغير" في المدرسة العليا للأساتذة ومع الإيديولوجيات مشهورة.

كـــان ريمـــون آرون عالِم اجتماع أيضا (18 درسا عن المجتمع الصِّناعي، *18 leçons sur la société industrielle*–1962، مراحل الفكر السوسيولوجي *Les étapes de la pensées sociologique*–1967) ومُختـــصٌ في العلاقات الدولية كذلك (الحرب والسِّلم بين الأمم 1962–*Guerre et paix entre les nations*).

التنظيم الذّاتي–Auto-organisation

طُـــوِّر مفهومُ التنظيم الذّاتي في نهاية سنوات الـــ 50 (من القرن الـــ 20) من باحثين في مخبر الحاسوب البيولوجي– Biological Computer Laboratory في جامعـــة إليـــنوا، والمؤسَّس من الباحث السيبرنتيكي (نسبة إلى السيبرنتيكا–علم التوجيه) هاينـــز فون فورستر–Foerster. يـــشير المفهوم إلى خاصية بعض النُّظُم الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية المتمـــثّلة في إنتاج سلوكيات أكثر تعقيدا من عناصرها، ومن ثمّة هيكلة نفـــسها بنفـــسها بالتفاعُل مع محيطها. الإنسان الآلي القادِر على برمجة نفسه بنفسه، والبويضة القادرة على التحوُّل إلى جنين، ثمّ إلى جهاز هي نماذج للتنظيم الذّاتي.

نظرية القِيَم–Axiologie

هي دراسة القِيم وخصوصا القيم الأخلاقية.

باشلار، غاستون (1884–1962)

غاستون باشلار هو الصُّورة الرمزية للفيلسوف: لحية كبيرة، عين ناقدة، سروال قطيفة، ثقافة موسوعية. مسارُه مُتميِّز. انضمَّ متأخِّرا إلى الجَامعـــة وتابـــع دراسات في الأدب والعلوم. تتفحَص أعمالُه الواسعة الفكـــر العِلمي (La *Formation de l'esprit scientifique,* 1938, *L'Activité rationaliste dans la physique contemporaine, 1951)* والفِكر النَّقدي الشِّعري (*L'Aire et les Songes, 1942, La (Psychanalyse du feu, 1938, La Poétique de l'espace, 1957* في الوقت نفسه.

ذلك أن غاستون باشلار ينظُر إلى الفِكر من واجهتيه المتناقضتين: *l'animus* و*l'anima*، العقـــل والخـــيال. ينبغي للعلم أن ينفصِل عن القـــدرة الموحِية للخيال لانتظار عقلانية تجريدية. وهكذا يصل "تحليل نفـــساني للفكر العلمي–Psychanalyse de la pensé scientifique" إلى رفع الحواجز الإبيستمولوجية التي تأتي بها الصّور إلى داخل الخطاب العِلمي.

تتأسَّـــس المعرفة ضدًّا للطَّبيعية، الحوادث العلمية هي تشكيلات (الكـــتلة، المـــنظومة الشَّمـــسية) تتأسَّس ضدَّ المُعطيات الآنية (الوزن، الـــشَّمس الـــتي تدور حول الأرض(*)). الخطأ موجود في قلب الفكر العِلمـــي: *"يتأسَّس الفِكرُ العلمي على مجموعة من الأخطاء المُصحَّحة"* .

(*) هكـــذا في الأصل، ولسنا ندري إن كان الأمر مقصودا أم هو مُجرَّد خطإ لم يُنتبَه إليه، المترجم.

والخطأ موجود أيضا في قلب المنهج العلمي: يتمثَّل المنهج أكثر ما يتمثَّل في استكـــشاف الأخطـــاء أكثر ممَّا يتمثَّل في البحث عن حقائق. العلم كفـــاح متواصـــل ضـــدَّ الخطإ والصورة الخادعة. لا يتقدَّم العِلم إلاَّ بالـــتعارُض ولا يـــتطوَّر أبدا فوق أرض مُغلَقَة وأكيدة (أي خالية من الأخطار).

انظر المقال: **باشلار: من المعنى المشترَك إلى التفكير العِلمي، عن كتاب غاستون باشلار: تكوين العقل العِلمي.**

بوفوراس، جاك (المولود سنة 1940)

أدخل بوفوراس-Bouveresse بوصفه أستاذا في الكوليج دوفرانس (معهـــد فرنـــسا) أعمال ليدوفيج ويتجونستاين إلى فرنسا وأنجز تفسيرات مُفـــصَّلة لهـــا. كان وهو مُعارِض شرس لمعلّمي الفكر ومُقدِّمي النصائح ومُلفقّـــي المصطلحات يدافع عن حقوق العقل ضدَّ الكتاب "الـــ "ما بعد حداثيين" والنسبيين والمتشائمين (*العقل والفضيلة- Raison et cynisme, 1984*). بيد أنَّه لا يعتقد مثل ويتجونستاين بأنَّه يمكن حلّ كلّ مشاكل الإنسان في عالَم النظرية فقط (أسطورة الباطنية. التجربة والدَّلالة واللغة الخاصَّة عند ويتجونستاين- *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein,1976*). يُحلّـــل في كـــتاب (*الإنسان المُحتمل. روبير ميزيل، المُعدَّل وحلزون التاريخ، L'Homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire -1976*) فلسفةَ التاريخ عند روبير ميزيل في فترة كان فيها المؤلّف متأثّرا إلى حدٍّ كبير بتطبيق الاحتمالات علـــى الظواهر الإنسانية. ذلك أن فكرة "الإنسان المتوسِّط" والتكتيل (من كتلة) massification والعالَم المُحتمَل هي التي تُسيطِر فعلا على كـــتاب: *الإنسان الذي لا صفات له- L'homme sans qualité*. أمَّا

كتاب *الفيلسوف والواقع- Le Philosophe et le Réel (1998)* فهو عبارة عن كتاب-مقابلة (livre-entretien) يمكن أن يكون مُقدِّمة جيِّدة لأعماله.

كانغيلهم، جورج (1904-1995)

خلف جورج كانغيلهم-Canguilhem غاستون باشلار في كرسي تاريخ العلوم في جامعة السوربون. درس تاريخ البيولوجيا والطِبّ باحثا عن قواعدها المصطلحية. اهتمَّ في كتابه: *العادي والباطني- Le Normal et le Pathologique* (1966) بمفهوم المرض. اعتبر الفكرُ الطِبي المرضَ لفترة طويلة حالةَ اختلال (زيادة أو نقصان) نسبة لحالة عادية. ومنذ فترة حديثة فقط اعتبرت البيولوجيا إمكانية أن ينتُج المرضُ عن عمل متوازن للأجهزة. تقود التمثيلات والمصطلحات العلمية المنضوية تحت لواء فترة ما الأبحاثَ والاكتشافات والعلاجات المُنبثِقة عنها. أثَّرت أعمالُ كانغيلهم بقوة في أعمال ميشال فوكو.

كاستورياديس، كورنيليوس (1922-1998)

بعد فترة قضاها ثوريا، مُناضِلا تروتسكيا، ثمَّ مؤسِّسا لجماعة: اشتراكية أم بربرية سنة 1948، تراجعَ ك. كاستورياديس عن الشيوعية ومعها عن المادِيَة الاقتصادية. يؤكِّد في كتابه *L'Institution imaginaire de la société (1975)*، أنَّ المُتخيَّل والرَّمزي -الذي نجدُه في الديانات والإيديولوجيات السياسية، الخ- هما أساسان مُكوِّنان لكلِّ نسَقٍ اجتماعي.

أحد هذه الموضوعات المُهيمنة في هذا الفكر المُكثر-الذي يتعلَّق بالتحليل النفسي وأُسُس الديمقراطية وطبيعة الرأسمالية أو طبيعة الاتحاد السوفياتي- هو مفهوم "استقلالية" الاجتماعي. كيف ينتُج مُجتمعٌ ما،

وفـــرد مـــا؟ تتمـــثّل استقلاليةُ المجتمعات في تصوُّر التنظيم الاجتماعي كابـــتكار ذاتي. في المستوى النَّظري، يفترِض هذا التَّأسيس الذاتي تأمُّل الاجتماعـــي دونمـــا استعانة بقوانين موجودة ثابتة (كالطَّبيعة وقوانين الـــتَّاريخ والقواعد الإقتصادية). يفترِض تأسيس المجتمع "تسييرا ذاتيا" يـــسمح في الوقت نفسه بالنظام والخلق وإعادة التنظيم الواعية فيما بين النَّاس أنفسهم.

انظـــر المقـــال: كورنيلـــيوس كاستورياديس: من المُتخيَّل إلى السياسي

كافالاس، جون (1903–1944)

معيد في مدرسة المُعلِّمين، خصَّص كلّ جهوده لفلسفة الرياضيات (ملاحظـــات حـــول تـــشكيل النظـــرية التجـــريدية للمجموعات-*Remarques sur la formation de la théorie abstraites des ensembles 1938*). كان مُقاوِما للنازية، تمّ توقيفُه وإعدامه عند نهاية الحرب.

حلقة فيينا

جمعـــت حلقـــة فييـــنا سنوات الـــ 30 من القرن الـــ 20 حول الفيلـــسوف الألمـــاني موريتز شليك-Sclick (1882–1936) فلاسفة أمثال لودفيج ويتجونستاين ورودلف كارناب-Carnap ومناطِقة أمثال كـــورت غـــودال-Gödel وفرانك أوتو نوراث-Neurath وهانـــز ريـــشنباخ-Reichenbach. وكان كارل بوبر قريبا من المجموعة هو أيضا.

نـــشرت الحلقـــةُ سنة 1929 بيانا بعنوان "التصوُّر العلمي للعالَم" ندَّدت فيه بالفلسفة النَّظرية والميتافيزيقا اللتين تزعمان معرفة العالَم وما

همـــا ســـوى لعـــب فكري. يتَّخذ البيانُ موقِفا لصالِح العِلم والعقل. المعارف نوعان. هناك المقترحات التحليلية من جهة وهي تتعلّق بالمنطق وغـــير مُـــرتبطة بالتجربة، وهناك من جهة أخرى المقولات التي تتعلّق بالأحـــداث. هـــدف الحلقـــة تـــشكيل لُغة عِلمية مؤسَّسة فقط على منظومـــتين مـــن الحقائق: منظومة المنطق (المعارف التحليلية) ومنظومة الأحداث (المعارف الوضعية). هذا هو السَّبب في تسمية مذهب حلقة فيينا بـــ "الوضعية المنطقية".

انحلَّـــت حلقة فيينا في وقت مُبكِّر. والأمر الأكيد في الواقع أنّه لم تكُـــنْ لأعضائها وحدَة نظرٍ حقيقيةً. القاسم المُشترَك الوحيد بينهم هو رفـــضُهُم للميتافيـــزيقا الألمانية واهتمامهم بالمنطق. في هذه الأثناء يُبيِّن غـــودال ابتداء من 1931 في قانونه الشهير استحالة إقامة منطق واضِحٍ تمامـــا ومُـــوحَّد. إضافة إلى ذلك سيُجبرُ تنامي النازية عددا كبيرا من أعـــضاء الحلقة على الهجرة إلى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث سيكون لهم تأثير حاسم في الفلسفة في هذين البلدين.

شاتليه، فرانسوا (1925–1985)

كـــان مؤرِّخ أفكار ومُفكِّرا مُلتزِما في الوقت نفسه، شارك وهو مناضل تقدُّمي في الحركة المُضادَّة للإستعمار وانخرط في نضالات الطَّلبة والـــنقابات والحـــركة النـــسوية سنوات الـــ 60 والـــ 70 من القرن العشرين.

مربـــي ممتاز وذو عقل موسوعي، كان يرغب في ربط كلّ تيار فلـــسفي بـــسياقه الاجتماعـــي وتـــاريخ ظهـــوره. (ميلاد التاريخ- *La Naissance de de l'histoire, 1961*. تاريخ الفلسفة- *Histoire de la philosophie* (dir), 8 vol, 1972-1973. تاريخ للعقل- *Une histoire de la raison, 1922*).

سيوران، إميل ميشال (1911-1995)

مولود في رومانيا. بعد دراسته الفلسفة في بوخاريست، هاجر إلى باريس في نهاية الثلاثينات من القرن الـ 20. (مثلما فعل مُفكّرون رومانيون آخرون شُبان أمثال أوجين يونيسكو-Ionesco وميرسيا إيلياد-Eliade). هو مُفكِّر متشائم مُتأثِّر بآرثر شوبنهاور ومشاركٌ له في نظرة وقِحة وخائبة للإنسانية تُجاور فيها المرارةُ بُغضَ البشر: "تكرار الفرد لنفسه ألف مرَّة في اليوم "لا شيء له ثمن في هذه الحياة الدُّنيا" *(récis de décomposition, 1949)*.

حتَّى وإن لم نُشارِكه نظرتَه التشاؤمية للعالم فإنَّه علينا قراءة كتبه La Tentation d'exister (1975) أو Précis de décomposition أو Histoire et Utopie (1960)، على الأقل من أجل جمال أسلوبه وفُكاهته اللاذعة.

جماعاتيون (الـ)

نشر ميكائيل صاندل-Sandel سنة 1982 كتابَه *الليبيرالية وحدود العدالة*-*Le Libéralisme et les limites de la justice*، الذي هو ردٌّ نقدي على نظرية العدالة لجون راولس. ضمن هذا الخط يعترض الذين سنُسمِّيهم من الآن فصاعدا بالجماعاتيين (م. صاندال، شارل تايلور، أليسدار ماك انتير-Alisdair Macintyr، مايكل والزر) على الفاعل لليبيرالي اللامادّي التجريدي ويؤكّدون على أهمية الجماعة. لا ينبغي للفرد أن ينقطع عن روابطه الجماعاتية المُمثَّلة بتاريخٍ وقِيمٍ وعلاقاتٍ وتضامنات تعطي معنى لوجوده.

تعقيد

كان باسكال يقول مؤكّدا: *"أعتبر معرفةَ الكلّ مُستحيلة دون*

معـــرفة كلّ جزء من الأجزاء، الأمر نفسُه بالنسبة لمعرفة الأجزاء دون معـــرفة الكلّ" . ويُشير إدغار مورين عبر مفهوم "التعقيد" إلى تحديات عديدة تواجه الفِكر المُعاصِر. كيف نتأمَّل الظَّواهر الطَّبيعية والاجتماعية والإنـــسانية حـــيث تتفاعل عناصر عديدة هي نفسُها خاضعٌ بعضُها لبعض؟ كيف نُعيد تشكيل نظرة للحقيقة تربط المعارف المُتفرِّقة دون أن تُذيبها في تركيب افتراضي عام؟ كيف نُدخِل الفوضى واللايقين وغير المُنتَظَــر والـــصُّدفة في معـــرفة الواقع؟ كيف نقبل ما يعود لما لا يقبل الاختـــزال والذَّاتـــية في دراســـة الظَّواهر الإنسانية دون التراجُع عن متطلَّـــبات الـــصَّرامة؟ كـــيف نتجاوز الفروق والحواجز بين النماذج المتعارضة/المتخاصمة (الفاعل/الموضوع، الفرد/المجتمع، الطبيعة/الثقافة)؟

يظهـــر فِكرُ التعقيد نموذجا جديدا في طور التبلوُر. من الوسائل الفكرية المُوجَّهة لمُواجهة التَّعقيد، يضعُ إدغار مورين في الواجهة مفاهيم الـــتفاعُل والـــ feed-back والحلقة التكرارية والتنظيم الذَّاتي والبروز والحِوار.

يُخبِرنا مورين أنَّه ينبغي أيضا من وِجهة نظر المنهج تعلُّم المزاوجة بـــين الـــرؤى الموضوعية والذَّاتية، وبين التَّفسير والفهم، وبين الإجراء المُتشدِّد للعرض وفنَّ التَّشخيص.

انظـــر المقـــال: مـــن نموذج إلى آخر، عن كتاب طوماس س. كوهن: بنية الثورات العلمية.

كومت-سبونفيل، أندريه (المولود سنة 1952)

في كتابيه: *أسطورة إيكار- Le Mythe d'Icare (1984)* الجزء I، *ورســـالة في اليأس والغِبطة- Traité du désespoir et de la béatitude*

يُعيد أندريه كومت-سبونفيل تأهيل نظرة للفلسفة باعتبارها فنًّا للعيش، ضِمن سلالة الحِكم (الفلسفات) الإغريقيةً والشرقية. إنَّه يُدرِّس فلسفة

إنسانية. ليس هناك أيُّ أمل في إله مُنقذ أو في ثورة مُحرِّرة أو في سعادة مثالـــية. كـــلُّ فنِّ الفلسفة يتلخَّص في تعلُّم الإنسان كيفية إعطاء معنى لحياته دون الحلم بحقيقة سامية، وفي فعل الخير دون اعتقاد بـــ "الخير". مثلما كان "الفلاسفة الجُدُد" في زمانهم، كان كومت-سبونفيل واحدا من الفلاسفة المُقدَّرين من وسائل الإعلام لكن الجالبين لحَنَق الفلاسفة الأكاديميين وغضبهم.

داغونييه، فرانسوا (المولود سنة 1924)

طبـــيب وفيلـــسوف علـــوم، مُتخـــصِّص في الفكر الطبـــي والبيولوجي، يندرج ضمن سلالة جورج كانغيلهم وغاستون باشلار وهـــو مؤلّـــف دّراســـات عديـــدة عـــن التاريخ ومناهج العلوم البيولوجية.

بيـــنما تنـــــزع الفلسفة إلى الاهتمام بالكيانات الراقية (الكائن، الوجـــود الإنسان، الخ) وبجوهر كلّ شيء ينـــزع داغونييه عكس هذا السلوك الميتافيزيقي ويدعو إلى الاهتمام بمساحة الأشياء (*Face, surface, interface, 1982*) وبالملموس (*Une épistémologie de l'espace concret. Néo-géographie, 1977*)، وبالمادَّة (*Rematérialiser, Matières et matérialisme, 1989*)، وبالأشياء (*Eloge de l'objet, pour une philosophie de la marchandise, 1989*). يـــدرس في كتاب *فلسفة الصورة- Philosophie de l'image 1984* مثلا، كيف نعرِض العالَم ونكتشفه عبر الخرائط والصُّور الفوتوغرافية وصُوَر الأشعَّة والـــصُّور المعاد تشكيلها للميكروسكوبات وأرقام الإحصائيات، الخ. بهـــذا يُعـــيد تأهـــيل الصُّور الخاضعة للرقابة التي هي مع ذلك علاقتنا الوحيدة بالواقع.

تفكيكية

أُدخِل مُصطلح "التفكيكية-Déconstrudtion" إلى الفلسفة من طــرف هايدجــر. كــان مناسبا لمشروعه الهادف إلى تقويض أُسُس الميتافيــزيقا الغــربية. اســتعاده جـــاك دريدا وأعاد استثمارَه. تهدف التفكيكـــية إلى خلخلة نسقٍ نظري بكشفِ بُناه التحتية واللامُفكَّر فيه به بخنق قواعده. تهدف أيضاً إلى تسليط الضوء على الثنائيات المتعارضة من قبيل "روح/مادَّة" التي لا يكتسب فيها أيُّ مفهوم معناه إلاَّ بمقابلته بالآخر.

دولوز، جيل (1925-1995)

هناك وجوه عِدَّة لآثار جيل دولوز. هناك أولا دولوز أستاذ الفلسفة، شـــارِح كـــانط ونيتشه وسبينوزا وهيوم وباكون وبرغسون. وهناك أيضا دولـــوز الـــدَّارس المُثير للجدل، الذي كتب بمعية صديقه فيليكس غتَّاري دراسات كان لها أثرٌ وصدى كبيران منها (1972) l'Anti-Œdipe، الذي يؤكِّد أوليَّة الرَّغبة، وقوَّةَ الدَّفعة المُبدِعة و"الآلات الراغِبة" التي هي البشر ضـــدَّ رؤى الإنـــسان التي تُسيطِر عليها فكرة النّقص (بمعنى الفقد) (فـــرويد). الأسلوب فيها مُثير إراديا وعن قصد... وهناك كذلك دولـــوز هاوي السينما الذي يُزوِّدنا بتحليلاته الجمالية في كتابـــي: *الـــسينما 1، الصورة الحركة-Cinéma 1. L'image-mouvement* و: *الـــسينما 2، الـــصورة الزّمن-(1985) Cinéma 2. L'image-temps*. أخـــيرا، هـــناك دولوز الذي ينشر فلسفة الاختلاف في كتاب *الاختلاف والتِّكـــرار-Différence et Répétition* (1969) أو في كـــتاب *مـــنطق المعنى-La Logique du sens* (1989)، وهي كُتُبٌ صعبة الفهم.

يقتـــرح دولـــوز رؤية فكرية مُضادَّة للتلقائية، مُضادَّة للهيجلية. يُقـــسِّم الفكر الكلاسيكي العالَم إلى اثنين: الواقع وتمثيله. التفكير هو

مُحاوَلَـــة التوفـــيق بين الأشياء ومفهوم ما، وإنتاج حقيقة بذلك. لكنَّ المفاهـــيم التي نستعملها اختزالية وتوحيدية. إنَّها تريد حبسَ اختلاف العالم وتنوُّعه وإبداعه وفرادته في عالَم التمثيل المُغلَق والجامد. بمعارضته الجذرية لأنماط الفكر المُوحِّدة التي أرادت صهر المُفرَد والحادث والمُتميِّز في قالـــب وحـــيد للعقـــل وللنَّسق، يؤكِّد جيل دولوز أسبقية الفردي (individuel)والمُفرد (singulier) والوحيد (unique). عن سؤال: ما هي الفلسفة؟ وهو عنوان أحد كُتُبه الأخيرة (1991) ألَّفه بالإشتراك مع فيليكس غتَّاري، أجاب قائلا: "*هي اختراع المفاهيم*(*)".

دونوت، دانيل. س. (المولود سنة 1942)

هـــذا الأمريكـــي هو أحد أبطال النِّقاش الرئيسيين حول فلسفة العقـــل. يـــرفض د. س. دونوت Dennett فكرةَ أنَّه يوجد شيءٌ ما نُسمِّيه بالوعي. الوعي والنِّيات ليست سوى طريقة مُواتية للإشارة إلى مجموعة من العمليات الذِّهنية المختلفة والمُعقَّدة.

مـــنذئذ لـــيس هـــناك داعٍ لإقامة حاجز غير قابل للاختراق بين الكفاءات الذِّهنية الإنسانية واللاآلية والحيوانية. ينبغي فقط شرح كيفية ميلاد المسارات الذّهنية من البسيطة إلى الأكثر تبلوُرا، وكيف تُعيد الآلات إنتاجها جزئيا. وهذه وظيفة العالِم. أمَّا فيما يتعلَّق بدور الفيلسوف، فإليك مـــا يقوله دونوت بهذا الخصوص: "*أنا فيلسوف ولست عالِما، والفلاسفة موهوبـــون في طـــرح الأسئلة أكثر ممَّا هم موهوبون في تقديم إجابات*" . (*تنوُّع العقول/الأذهان- La Diversité des esprits, 1996*).

(*) الكتاب مُترجَم إلى اللغة العربية تحت عنوان: ما هي الفلسفة. أنجز الترجمة وقـــدَّم لهـــا مطاع صفدي، وصدر عن مركز الإنماء القومي، واليونيسكو، بيروت وباريس 1997. المترجم.

دريدا، جاك (المولود سنة 1930)

جــــاك دريـــــدا هو مُلهِم تيار في النَّقد الأدبــــي والفلسفي يُسمَّى بالتفكيكية، التي يتمثَّل مشروعها في التعرُّف على الازدواج والتناقضات والانسدادات في نُصوص الفلسفة الغربية. التفكيكية شكلٌ نقدي للفكر يــريد أن يكون واضحا جدّا وصارِما وبذلك يوهِم بالوحدة وبالمُطلَق وبالحقيقة.

انظر: **التفكيكية في هذا المُلحَق.**

انظر الإطار: **دريدا أو الفِكر المُمزَّق/المُتشظِّي، ضِمن مقالة: ما المقصود بما بعد الحداثة؟**

دوسانتي، جون-توسان (المولود سنة 1914)

فيلسوف رياضيات، مُتكوِّن ضِمن ظاهراتية إدموند هوسِرل. في كتابه الأساس: *المثاليات الرياضياتية*[1]- *Les Idéalités mathématiques* (1968)، يـــدرُس باعتــــباره ابيـــستمولوجيا حلقة مُتفرِّدة من تاريخ الرياضـــيات: تطوُّر نظرية المتغيِّرات الحقيقية. يتساءل عن صيغةِ وجودِ وإنتاج موضوعات رياضياتية جديدة.

ديوي، جون (1859-1952)

فيلسوف ومُربٍّ أمريكي. هو أحد مُمثِّلي البراغماتية إضافة إلى وِليم جيمس وشارل ساندرس بيرس. فلسفة جون ديوي-Dewey هي فلسفة التَّجـــربة. لا تتقدَّم المعرفة إلاَّ عبر الإجراء التجريبـــي المُتمثِّل في مواجهة المفهـــوم بالواقع. ينبغي أن تكون التَّربية مُستندة إلى التَّجربة وإلى مواجهة الفِكر بالمحيط وليس إلى فهم الدّروس الجاهزة. هذا تصوُّر للمدرسة-المخبر.

---

(1) نسبنا إلى رياضيات بـ رياضياتية عن قصد، كي لا يلتبس الأمر مع النِّسبة إلى رياضة. المترجم.

التصوُّر التجريبـــي هو الذي أوحى إليه بنظرته للديمقراطية أيضا. المجتمع مخبر تتجابه فيه الأفكار المُتناقِضة وتُجرَّبُ حلول.

أهمّ المؤلّفات: *Psychology (1891)*، *The school and Society (1889)*، *How We Think (1910)*، *Democraty and Education (1916)*، *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology (1922)*.

انظر المقال: **البراغماتية: لأي شيء تصلُح الأفكار؟**

حواري

هــو بــالمعنى الجــاري "ما هو في شكل حوار". أُدخلت فكرةُ الحــواري إلى اللــسانيات مــن الروسي ميخائيل باختين-Bakhtine (1895-1975). دلالــة لفظــة ما بالنسبة له ليست انعكاسا لجوهر (موضـــوع أو فِكرة) وحيد. اللغة قبل كلّ شيء نتاج للحوار والألفاظ نفسُها تعبُرُها معانٍ مُنوَّعة أُعطيت لها بالتفاعُل الكلامي. *"الكلمة هي بــصورة ما جسر مُقام بين الأنا والآخرين. إذا أتّكأت عليَّ في طرف فإنّهــا تتّكــئ على مُحاوِري في الطّرف. الكلمة هي الأرض-الإقليم المُشتَرَك بين المُتحدِّثيْن" (الماركسية وفلسفة اللغة- Le Marxisme et la Philosophie du langage, 1929)*.

يقــود المــبدأ الحواري إلى النَّظر إلى المذاهب والأفكار باعتبارها نــتاجا لحــوار غــير ظاهرٍ أحيانا يجري بين المؤلّفات التي تُجيب عن تــساؤلات بعــضها بعــضا. تتبادل استعارة مفاهيم تتجابه فيما بينها وتــتجاوب. لا يُفهم الكتاب في حدِّ ذاته أو وحده بل يُفهم باعتباره مُدمَجا في هذه الشَّبكة من التفاعُلات.

يــستعمل إدغــار مورين عموما مصطلح "حِواري" للإشارة إلى فِكــرة مفادها أنّه تتواجد في كلّ الأشياء الإنسانية وتنتشر مناطق (ج.

منطِق) مُتنوِّعة لا تُختزَل في أيٍّ منها لوحده: *"تعني كلمة (حِواري) أنّه ســيكون مــستحيلا الوصـــول إلى مبدإ وحيد، أو كلمة سيدة مهما كانت"*. *(La Méthode, t.2)*.

اختلاف

نجمع تحت لا فئة "مُفكِّرو الاختلاف-penseurs de la différence" أحــيانا كُــتّابا أمثال جاك دريدا وجيل دولوز وجون-فرانسوا ليوتار وميــشال فوكــو. النُّقطة المُشترَكة بينهم هي نقد فلسفات "الكلية" والفلــسفات التوحــيديةالتي تحبس الواقع في إطار تعيين (أو تحديد-détermination) واحــد: المجــتمع أو التاريخ أو الطَّبيعة. يُثمِّن فكرُ الاخــتلاف الوحــيد، المُتفــرِّد و"المخــتلِف"، وذلك ضدَّ النــزوع التوحــيدي والانساق المُغلَقة التي تسجن الواقِع في إطار أحادي. يمكننا من النَّاحية السياسية أن نقرأ هذه الفلسفة باعتبارها دفاعا عن الأقليات والمنحــرفين والمهمَّشين.. وكلّ الكائنات التي تُعلِن اختلافها ضمن مجتمع ما.

مُفكّــرو الاخــتلاف هــم أيضا -وهذا شيء طبيعي- مختلفون كلُّهم.. يُثمِّن ج-ف. ليوتار "اللامبالي-différend" (بمفهوم الخِلاف) ضدَّ ثقافة الإجماع. إنَّه يُطالِب بالتعبير عن النــزاعات التي تُترجِم تنوعَ المصالِح والتمثيلات والهويات التي تريد الثقافات الكونية محوَها. يُفضِّل دريدا تعريف ممارسته الفلسفية باسم "الاختلاف" التي كتبها بالفرنسية بطريقة مُختلفة: différance وهذا كي يُبرِز اختلافه من دون شكّ.

ثنائية

روح/مــادّة، فطري/مُكتَسب، طبيعة/ثقافة... يتأسَّس عدد من المذاهب البسيكولوجية والأنتروبولوجية أو الفلسفية على تعايُش مبدأين

تفسيرين متناقضين. الأنساق الفكرية التي تضم عنصرين متعارضين (أو مُختلفين) تُسمَّى "ثنائيات" مقابلة بـ "الواحدية" التي تُظهِر الواقعَ انطلاقا من مبدإٍ وحيد.

الثنائية في فلسفة العقل هي المذهب الذي يُعارِض عالَم المادَّة بعالم الذِّهن (وبذلك نتحدَّث عن "الثنائية الديكارتية").

تجريبية

نقول عن معرفة ما إنَّها تجريبية إذا ارتبطت بالتجربة. عارض الفيلسوف الأنجليزي جون لوك (1632-1704) أب الفلسفة التجريبية عقلانية ديكارت التي تقول إنَّه يوجد فينا عقلٌ فطري. أفكارُنا ومعارِفنا بالنسبة لجون لوك مُشتقَّة مباشرة من التَّجربة. دافيد هيوم هو -إلى جانب جون لوك- فيلسوف التجريبية "الكلاسيكية" الآخر الكبير أيضا. تُمثِّل "حلقة فيينا" التجريبية الحديثة (التي تُسمَّى أيضا "الوضعية المنطقية").

انظر: **العقلانية، حلقة فيينا، في هذا الجدول.**

ابيستمولوجيا

مرادفة في الفرنسية لعبارة "فلسفة العلوم". في الأنجليزية يشير المفهوم عموما إلى فلسفة المعرفة.

انظر المقال: **العِلم ورهاناتُه.**

علم الآخرة-Eschatologie

مجموع العقائد المُتعلِّقة بنهايات العالَم والإنسان. تشير أحيانا إمَّا إلى الحياة الخالدة (بمعنى ديني) إو إلى قيام مجتمع مثالي (بمفهوم علماني/لائكي).

روح (فلسفة الـ)

أنعش ازدهار العلوم المعرفية النِّقاش حول عمل النَّفسية الإنسانية وطبـيعة المعـرفة. هل تُفكِّر الآلات؟ ما هي العلاقات التي تُنسَج بين الفكر ودعامته الماديَّة، الدِّماغ؟ هل للحيوانات مقصديات؟ هذه بعض الأسـئلة التي تطرَّقت إليها فلسفة الفكر/الروح المعاصرة التي تبلورت خـصوصا في البلدان الأنجلوسكسونية. لِنُشر إلى أنَّ لفظة "فكر" (mind) ليست لها في الأنجليزية الإيحاءات الروحية نفسُها التي يمكن أن تكون لها في الفرنسية.

ينبغي ألاَّ تُنسينا السَّيطرةُ الحالية لفلسة الروح الأنجلوسكسونية أنَّ أوروبـا تملـك تقليدا ثريا في مجال فلسفة الفكر/الروح خصوصا مع فريديريك هيجل وإدموند هوسِرل وهنري برغسون أو هانـز جيورج غادامير.

انظـر المقال: **من الدِّماغ إلى الفكر/الروح: النقاشات المعاصرةُ حول الفكر/الروح والبدن.**

أخلاق

"لاتقـتُلْ"، "لا تسرِقْ"، ساعد جارك" : تُحدِّد أخلاق الديانات الكبرى الواجبات والممنوعات عبر قوانين مُملاة من الله على العِباد. بحث فلاسقة الحداثة عن كيفية تأسيس أخلاق تكون كونية وتستغني في الوقت نفـسه عـن الاستنجاد بالتقاليد أو بالسموِّ الإلهي. وهكذا حدَّد إيمانويل كانط في *نقد العقل العملي- La Critique de la raison pratique (1788)* ضـرورة (أو أمرا)حاسمة ("التصرُّف دائما كما لو أنَّ قاعدة عملـك يمكـن أن تكون قاعدة كونية") هي قاعدة كونية ينبغي أن تُفرَض عقلانيا على الجميع.

رفض دافيد هيوم فكرةَ أن تكون الأخلاق مؤسَّسة على العقل: "ليس مُنافيا للعقل تفضيل تحطيم العالم كُلّه على إحداث جرح بسيط في أصبعي. ليس مُنافيا للعقل أن أختار أن أتحطَّم كليا لكي أحتاط لأيٍّ بؤسٍ قد يُصيب هنديا أو أيّ شخصٍ غريب عنّي تماما" (1739 traité de la nature humaine). ليس للأخلاق أساس أخير سوى التأثُّر وذاتية الأحاسيس والمشاعر.

مشكلة الأخلاق المُعاصرة هي أنّه لم يعدْ هناك حقا إيمانٌ بأيِّ حقيقة سامية كالله والعقل والطّبيعة. هل يجب حينئذ قبول العدمية؟ ("هل يصبح كلُّ شيء مُباحا إذا مات الإله؟") أم هل يجب قبول أنَّ الأخلاق ليست بحاجة إلى قيَمٍ سامية لتبرير وجودها وأنَّ مُبرِّرَها يوجد فيها ذاتها؟

أمام هذه الصُّعوبة تؤكّد الأخلاق المُعاصرة أحد شيئين: نسبية مُعيَّنة (فكرة تنوُّع الدَّوائر الأخلاقية) أو استقلالية الأخلاق. هل ينبغي استعمال الحيوانات في التجارب الطبية؟ هل لنا الحقَّ في مُمارسة القتل الرَّحيم للأطفال الذين يُعانون من إعاقات خطيرة؟ عقوبة الإعدام، هل هي مُبرَّرَة؟ هل لنا واجبات تجاه الطّبيعة؟.. أسئلة أخلاقية تثير تطوُّر مؤسَّساتنا. برزت اليوم مشكلات جديدة تدفع إلى تحديد قواعد أخلاقية، منها الإنجاب الصّناعي (bioétique) وحماية المحيط (الطبيعة).

وجودية

الوجودية عائلة فكرية وتيار فلسفي وليست "مدرسة" ذات حدود واضحة. نُضمّنها عموما مُفكّرين مثل سيورين كيركيغارد ومارتن هايدجر وكارل ياسبرس وجون بول سارتر ونيقولا بيردياف-Berdiaeff وغابريال مارسيل. تجمع بين هؤلاء المؤلّفين مواضيع تفكير مُشترَكة كالوضع الإنساني والإنسان إزاء الموت والحرية والذاتية

الفـــردية. تهتمّ الوجودية بالواقع المعيش للفاعل وبحالاته النّفسية. يُحسُّ هـــذا الأخير بالقلق والسَّأم واليأس ويُحِسُّ بالذّنب، الخ. يُواجه حريَّتَه والزمن الذي يمرُّ والموت. معنى الوجود هو مركز إشكالية الوجودية.

فيري، لوك (المولود سنة 1951)

مختصٌّ في فلسفة السياسة. أعاد الاعتبار لمفاهيم الفاعل والفرد، ضـــدَّ قادة "فكر 68"(*) الذين وصفهم بـــ "المضادِّين للإنسانية". يتـــساءل في كتابيه Homo Æsthéticus, 1990 و L'Homme-dieu ou le sens de la vie, 1996 عن أشكال الفردانية المعاصرة، وفي كتاب Philosophie politique, 3 vol., الذي اشترك في تأليفه مع آلان رونو- Renault، 1984-1985، عن حقوق الإنسان في مجتمع ديمقراطي.

فويوراباند، بول (1924-1994)

فيزيائـــي وفيلـــسوف علوم. درَّس في بركلي وفي زيوريخ. وضَّح استنادا إلى أمثلة دقيقة من تاريخ العلوم أنَّ كثيرا من النَّظريات العلمية (مثل نظرية غاليليو ونيوتن ونظرية النِّسبية) فرضت نفسها عكس بعض الظواهر التجـــريبية وبعـــض الغموض الدَّاخلي أحيانا ورغم الضُّعف الملحوظ. *"هوجِمت نظرية الجاذبية لنيوتن منذ البداية من الصُّعوبات الخطيرة التي بإمكانهـــا تأســـيس الرَّفض. (...) احتُفظ بنظرية النسبية الضيِّقة على الرَّغم من نتائج كوفمان التجريبية التي لا يرقى إليها الشكّ سنة 1906 ورغم رفض د. س. ميلر- D.C.Miller" (Contre la méthode, 1979).*

(*) إشارة إلى مُنظّري انتفاضة ماي 1968 وهي انتفاضة يسارية في الجامعات الفرنـــسية، ومـــنها جامعـــات باريس خاصَّة، وكانت هذه الانتفاضة أخطر الأزمـــات الـــسياسية الاجتماعية الثقافية التي عرفتها فرنسا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت من أسباب تنحِّي الجنرال ديغول عن الحكم. المترجم.

خلـــص إلى أنَّ كـــبار الفيزيائيين تحرَّروا من قواعد المنهج للسير قُدُما بالعلوم. الخلاصة: لا توجد في المادَّة العلمية منهجية مُثلى تفرِض نفسها *"وكل شيء على ما يرام"*. تتوافق هذه النَّظرية الفوضوية مع الشَّخصية اللاممتثلة والمُثيرة لبول فويورابانذ.

انظر المقال: **بول فويوراباند: نظرية فوضوية للعلم**.

وظيفية

كان ميلاد النظرية المُسمَّاة "وظيفية" في فلسفة العقل ردَّ فِعل على "نظـــريات الهوية" (أو mind-brain identity théory) التي ترى بأنَّ العقـــل والدِّماغ شيء واحد. تدافع الوظيفيةُ في المستوى المنهجي عن فصل بين دراسة "الأفعال العقلية/الذِّهنية" ودراسة الدعامة المادية.

يمكـــن تحلـــيل النشاطات الذِّهنية من وجهتي نظر: إمَّا من زاوية الدعامـــة المادية في شكل نشاطات فيزيزلوجية وإمَّا من زاوية الحالات الذِّهنـــية في شـــكل عمليات منطقية. العلاقة بين الدِّماغ والعقل هي نفسها العلاقة بين الحاسوب والبرنامج. تحويل منطق العمليات الذِّهنية إلى مـــصطلحات فيـــزيائية ليس مُفيدا بالضَّرورة. يمكننا القيام بحساب رياضي بدعائم مُختلفة..

الحالات الذِّهنية مُعتبرة حينئذ عمليات وظيفية بالإمكان ترجمتها في مصطلحات الغوريتمية وعمليات ذهنية متتالية ومقترحات من قبيل: "زيد يحبُّ السَّفر"، "الهند بلد جميل يستحقُّ الزيارة"، إذن "زيد يُحبُّ السَّفر إلى الهند".

فوكو، ميشال

فيلـــسوف ومؤرِّخ أفكار، تتبلور أعمالُه في محورين: الإفتراضات المُسبَقَة للإنسانية الحديثة (Les Mots et les Choses, 1966) وتاريخ

ممارســـة السُّلطة عبر المؤسَّسات النفسية والحبسية (تاريخ الجنون في العصر القديم- Histoire de la folie, 1961، ومراقبة وعقاب- Surveiller et punir, 1975). طبعت أفكارُه عن قوةِ الخطاب باعتباره أداة للسلطة سنوات الـــ 70 من القرن الـــ 20 في أوروبا، دون أن تشكِّل مذهبا، ويُعادُ تحريكُها اليوم في الولايات المتَّحدة من طرف تيار ما بعد الحداثة.

انظرَ المقال: **ميشال فوكو**: **المعرفة هي السُّلطة**.

فرانكفورت (مدرسة)

جمع هذا التيار الفكري الذي وُلِد في ألمانيا مجموعة من الفلاسفة ضــمَّت كـــلاًّ من ماكس هورخايمر (1895-1973) وتيودور أدورنو (1903-1969) ووالتـــر بـــنجامين (1892-1940) وهربرت ماركيز (1898-1978)، وإريـــك فروم (1900-1980) الذي ابتعد فيما بعد عـــن المدرسة، ثمَّ وبصورة مُتأخِّرة جورجن هابرماس (المولود سنة 1929) أهم وريث لهذه المدرسة.

اقتـــرح هذا التيارُ المتأثِّر بالماركسية "نظرية نقدية" كانت تريد أن تكـــشف فـــيما وراء وَهْم العقل الكوني عن الخطاب المُهيمن، خطاب الفعالية والتجربة وإيديولوجيا اغترابية.

انظر المقال: **مدرسة فرانكفورت**: **نظرية نقدية للعالم الحديث**.

غادامير، هانس-جيورج (المولود سنة 1900)

تلميذ هوسرل وهايدجر. نشر كتابَه الكبير الحقيقة والمنهج- Vérité et Méthode وعمره 60 سنة. الفكرة المركزية لهذا الكتاب هي أنَّ المنهج العلمـــي يـــبدو خطأ وكأنَّه الإجراء الوحيد للوصول إلى الحقيقة. تطمح العلـــوم إلى الموضوعية والتوضيح الصَّارم. لكن هناك طريقة أخرى لمعرفة الإنـــسان و"فهمه". ذلك أنَّ مُعظم الأفعال الإنسانية تمرُّ عبر اللغة والكلمة

والكـــتابة والفنّ. والحال أنّ اللغة ليست شفّافة أبدا ولا تُختَزَلُ إلى شفرة للحـــلّ. فالنصّ الذي أنت بصدد قراءته مثلا، قد يُفهم بطريقة أخرى من شـــخص آخـــر. وليس أكيدا أن ما يفهمُه منه القارئ هو ما أراد صاحبُه وضـــعَه فـــيه. فهـــم الظّروف الإنسانية يفترض دائما تأويلا. هذا العمل التّأويلـــي هو ما سمّاه غادامير بالهيرمينوطيقا. *"علاقة الإنسان بالعالَم لغوية أساسا، ومن ثمّة فهي من قبيل الفهم"* . *(Vérité et Méthode)*.

هابرماس، جورجن (المولود سنة 1929)

شرع جورجن هابرماس وريث مدرسة فرانكفورت، في مشروعٍ نقـــدي للعقـــل الغربـــي المنظور إليه على أنّه تعبير عن الوعي التّقني المُهـــيمن والمؤدّي إلى الاغتراب. في كتاب: نظرية التصرُف التواصُلي-Théorie de l'agir communicationnel (1987)، حاول هابرماس الـــبحث عن شروط لفضاء اجتماعي شرعي. من المُهِمّ توضيح أُسُسِ اللغةَ -بما أنّها أداةٌ تعبير وتبرير لأفعالنا- لأنّها تُعتبَر من الأُسُس الأولى للمجتمع وللمعارف. إنّ إعادة بناء قواعد اتصال (أو مُحاجحة) حرٌّ، غير "مرَضِي" هو إعادة بناء قواعد مجتمع أكثر حرية. يسمح التصرُّف التواصلي ببناء جسور بين عوالم ذهنية (ثقافات، قِيم، تصوُّرات للعالَم) مختلفة دونما استعانة بأسطورة عقل مؤسِّسٍ كوني.

أهـــمّ الأعمال: Connaissance et intérêt (1976), Théorie de l'agir communicationnel (2 vol., 1987).

انظر المقال: **جورجن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع.**

هايدجر، مارتن (1889-1976)

فيلـــسوف ألماني. كان تلميذا لإدمون هوسرل ومُساعدا له. أخذ مكانَـــه فـــيما بعـــد في جامعة فريبورغ وبها أمضى كُلَّ فترة خدمته

الجامعـــية. انخرط سنة 1933 في الحزب النَّازي وأصبح عميد الجامعة. انـــسحب من الحياة السياسية كُلِّها نحو سنة 1934 ثمَّ لزم الصَّمتَ بعد ذلك حيال القضايا السياسية.

حرَّر هايدجر آثارا واسعة (تعدُّ أعمالُه المتكاملة مئة جزء) وصعبة، إنَّها تفترِض في البداية معرفة بالفلاسفة الكلاسيكيين، وهي مكتوبة بلغة صـــناعية صـــاغها المؤلِّـــف انطلاقـــا من مصطلحات جديدة (مثلا الـــ Dsein "أن تكون هنا"، الـــ Sein-in-Welt "أن تكون في العالَم").

الكيـــنونة والزَّمن-Etre et Temps المنشور سنة 1927 هو أهمّ كتـــبه. إنَّـــه تأمُّلٌ في علاقة الإنسان بالزَّمن والوضع الإنساني والشعور باللااكـــتمال والقلق إزاء الموت. الوجود الإنساني-أو الـــ Dasein- مطبوع بالزمانية.

مـــنظورا إليه في العالَم وفي الزمن، الكائن البشري هو بدايةً كائنٌ مُنفـــتِح وغير مكتمِل. معنى حياته غير مُحدَّد مُسبَقا، وهذا مصدر همٌّ (Besorgen) وقلـــقٍ أساسي مُكوِّن لذاته. اللااكتمال الذي هو نصيبنا مـــن الحرية يُسبِّب قلقا عميقا أيضاً. تفرض عليه وضعية الـــ Dasein التكفُّل بوجوده وأن "يلتزِم" في حياته.

لكـــنَّ الإنسان الحقيقي الأصيل هو الذي يجرؤ، حسب هايدجر، على النَّظر إلى موته مُباشرة، بل يجرؤ حتَّى على استباقه. هذا هو الثَّمن الذي يفقد به هدوءَ باله، لكن يعرف به الثَّمن الحقيقي للحياة ويستطيع أن يحياها تماما. ابتداء من سنوات الـــ 40/30 اتخذ هايدجر سبيلا آخر هـــو نقـــد الميتافيزيقا الغربية. لم يعرِف الفلاسفةُ حسبه كيف يميِّزون الـــ "كائن" عن الـــ "كائنات". تَهتمُّ العلوم بالكائنات-les étants (الأشياء الملموسة) بينما تَهتمُّ الفلسفة بالكائن في حدِّ ذاته. عندما أصبح لـــزاما مـــراجعة كلّ الميتافيزيقا، باشر عندئذ مشروعا كبيرا هو إعادة

تقويمها إضافة إلى محاولة تأمُّل الكائن. نجد عنده أيضا (وهو الذي كان يعـــيش في الـــبادية بعيدا عن المدينة) تمجيدا للطبيعة والشِّعر و"كرها للتقنية" والعالَم الحديث.

أهـــمّ المـــؤلّفات: Etre et Temps (1972), Qu'est-ce que la méthaphysique? (1929), Chemins qui ne mènent nulle part (1950), Introduction à la méthaphysique (1953), Qu'appelle-t-on penser? Qu'est ce qu'une chose? (1962).

هيجلية

جيورج ويلهلم فريديريك هيجل (1770-1831) هو من دون شكٍّ وجـــه الفلسفة الألمانية الذي اعتنى مُفكِّرو القرن الــ 20 بتراثه واهتمّوا به أكثـــر ممَّـــا اعتَنوا واهتمّوا بتراث غيره. وُلدت الظّاهراتية والماركسية من شـــروح أعمالـــه ونقدها. كثيرا ما يُعتبَرُ فيلسوفَ الحداثة، ذلك أنّه شيَّد نظامـــا كاملا من فكرتين كبيرتين: فكرة مصير العالَم المُتّجه نحو عقلانية مُطلَقَـــة، وفكرة تطوّر الفكر تطوّرا جدَليا. هيجل هو مُنظِّر التاريخانية، أي مُنظِّـــر فكـــرة أنّ مصيرَ الفكر مُحرَّكٌ بمنطق يتمثّل في أنّ كلّ وضع من أوضـــاع الإنسانية يقود إلى وضعٍ أرقى من حيث الوعي. استعاد ماركس الشَّكلَ نفسه لكن بتغيير هذه الديناميكية في مستوى العلاقات بين النَّاس.

هيرمينوطيقا

الهيرمينوطيقا هي في الأصل علم تأويل النُّصوص المُقدَّسة. قليل هم اللاهوتيون الذين يقرأون اليوم قصَّة سِفر التَّكوين-la Genèse في الدَّرجة الأولى (*"في البدء خلق الله السَّماء والأرض..."*) باعتباره حكايةً واقعيةً لخلـــق العالَم. حتَّى المؤمنون يتَّفقون على أنَّ الأمر يتعلّق بأسطورة أو اســـتعارة ينبغي تأويل معناها الخَفِيّ الذي هو قُدرة الله. لا يعْني الضَّوءُ

الضَّوءَ الطبيعي، بل يمكن أن يكون رمز الحياة أو المعرفة الإلهية أو الإيمان، الخ.

يُعرِّف بول ريكور الهيرمينوطيقا بأنَّها "عِلم التَّأويلات". تعتبر الهيرمينوطيقا الحقيقة البادية، وتظاهراتها مجموعة من العلامات التي تُحيلُ إلى معنى خفِيٍّ (كامن) يجب فكُّ شفرتِه.

امتدَّت الهيرمينوطيقا اليوم إلى مجالات عِدَّة كالتحليل النفسي (الذي يؤوِّل الأحلامَ والحركات الخاطئة انطلاقا من منطق اللاشعور الذي يفلت من المعنى الظَّاهر) أو السيمياء (علم الدَّلالة، التي تهتمُّ بفكِّ شِفرة رموز وعلامات الحياة اليومية). يتمثَّل التَّأويل في فكِّ رموز الظواهر المرئية للحقيقة باعتبار هذه الظَّواهر علامات لحقيقة خفيَّة.

في كتابه: صراع التَّأويلات-(1969) Conflit des interprétations، بيَّن بول ريكور أنَّ المجموعة نفسها من الأحداث يمكن أن تخضع لعدد من التأويلات واضحة كلّها. هنا إذن تنطرح مسألة صلاحية التَّأويلات ومُراقبتها.

تاريخانية

يُستعمَل هذا المُصطلح بمعاني عِدَّة. فهو يعني بداية الأطروحة التي تقول بأنَّ كلَّ مذهبٍ "تاريخيٌّ" وهو ناشئ في مجتمع في فترة زمنية مُعطاة، وينبغي أن يُفهمَ على هذا الأساس. وبهذا المعنى تكون التاريخانيةُ شكلا من النسبية التاريخية.

ويرى كارل بوبر أنَّ الـ "تاريخانية" هي المعاني التي تُعطى للتاريخ بالنَّظر إلى المجتمعات والأنظمة السياسية والثقافية من زاوية تطوُّر قانون تاريخي ما. من هذا المنظور يمكن القول إنَّه بالإمكان حسبان هيجل وماركس وأوغست كومت على هذا التيار. يؤكّد بوبر في كتاب "بؤس

التاريخانية-*Misère de l'historocisme (1956)*" أنَّ التَّاريخ الإنساني غــير مُتوقَّع لأنَّ المجتمع ليس خاضعا لحتمية صارمة. المجتمع "مفتوح" وثـــري باحتياطات متنوِّعة. من جهة أخرى لا يمكن أن تكون معرفة الواقع التي بحوزتنا مُطلَقَةً وكاملة. إنَّها لا تبلُغ جوهر الأشياء بل تبحث عن الاقتراب من حقيقتها بتخمينات وتقريبات متلاحِقة.

إنسانية

الإنسانية مذهب ينادي بمبدإ أنَّ الإنسانَ هو القيمة العُليا. لا يمكن ربـــطُ قـــدَرِه بقانـــون -إلهي أو طبيعي أو تاريخي- يكون أعلى منه. الإنـــسانية إذن مُلحقَـــة بفلسفات الفاعل التي تجعل الإنسانَ وحُرِّيَته وسعادتَه في مركز اهتماماتها الأخلاقية. ظهور الإنسانية مُرتبط بالنَّهضة وبفلسفة إراسم-Erasme ومونتانيي-Montaigne.

يوصَـــف تيار فلسفي كبير مُعاصِر ووريث لنيتشه وهايدجر، بأنَّه "مُضادٌّ للإنسانية-anti-humaniste" ذلك لأنَّه يعتبر فكرةَ "الفاعل" أو الـــــ "إنـــسان"، خـــيالاً، ويُمثِّلُه كلٌّ من ميشال فوكو وجاك دريدا ولويس ألتوسير وجيل دولوز.

هوسرل، إدموند (1859-1938)

فيلسوف ألماني، هو أب الظاهراتية. تكوَّن في الرياضيات، ينصبُّ اهتمامه الأول على مفهوم العدد.

انظر: **ظاهراتية، في هذا الجدول.**

كمون-Immanence

الكمـــون في الفلـــسفة هو ما هو مُلازِم للإنسان والذي لا يأتي نتيجة لسبب خارجي (ضدٌّ أو مقابل للتسامي).

انظر: **تسامي، في هذا الجدول.**

فرد، فردانية

الفـــردية هـــي إحـــدى القِيم التي تمثّل نقاط الارتكاز الأساسية للحداثة، مثلُها مثل العقل والمساواة والحرية. بتحرُّره من القيود التقليدية الـــتي هـــي الدِّين والعائلة والسُّلُطات استعاد الفردُ استقلاليتَه. منذُئذ ينطرح السؤال الأساس: كيف نبني مُجتمَعا وأخلاقا وحياة مُشتَرَكَة في عـــالَم يتشكّل فقط من أفراد مستقلّين؟ حاول فلاسفة الأنوار حلّ هذه المشكلة بنظرية العقد الإجتماعي.

بعـــد الحرب العالمية الثانية أفلت شمسُ الفردانية في الفلسفة، ذلك أنّ البنويين أعلنوا موت "الفاعل". في سنة 1983 أعلن جيل ليبوفستكي–Lipovestky في كـــتابه *عصر الفراغ– L'Ere du vide* "*ثورةً فردانية ثانـــية*" تطبعها اللذّة–Hédonisme والنرجسية. وفي سنة 1987 نشر آلان رونو ولوك فيري كتاب: *68–86 مسارات الفرد– 68-86, Itinéraires de l'individu*، عارَضـــا فيه الفرد النرجسي الأناني الوجهَ المُناضِلَ والمُلتزِم كما مثّله ألكسي دو طوكفيل أو بينجامين كونستان–Constant مثلا.

اســـتعاد المنظور الفرداني في العلوم الإنسانية صرامته مع الفردانية المنهجـــية المُـــرقّاة في علمي الاجتماع والسياسة أو مع إعادة اكتشاف الفاعل في التاريخ.

انـــتقد الجماعاتـــيون فكـــرة فرد مُتحرِّرٍ من كلّ القيود، فالفرد لا يمكـــنه الاكتمال بدون الغير، حسب شارل تايلور (Les Sources du moi, 1989).

قصدية

"*لا تعـــني لفظة القصدية شيئا آخر سوى هذه الخاصية الأساسية والعامّـــة الـــتي يملكهـــا الوعي بأن يكون واعيا لشيء ما*" كما كتب إدمـــوند هوســـرل أب الظّاهـــراتية في كـــتابه *تـــأمُّلات ديكارتية*–

Méditations cartésiennes (1929). كان ديكارت يتأمَّل *الكوجيتو*- *le Cogito* (أنـــا أفكِّر)، لا يمكن بالنِّسبة لهوسرل أن نعزل "أنا أفكِّر" عن الموضـــوع المُفكَّر فيه: "أفكِّر في أمِّي، أفكِّر في مسألة رياضية، أفكِّر في تفَّاحة"...

تفكيرنا مُوجَّه دائما إذن نحو شيءٍ ما. والأفكار النَّاتجة عنه لا هي انعكـــاس للواقـــع، ولا هـــي مصطلحات تجريدية منقطعة عن علاقتنا بالعالَم. وهكذا لَّما أُفكِّر في كلْب (حيوان أليف له أربع أَرجل، وينبح) أو لَّما أرجع إلى أفكار أكثر تجريدا مثل الزَّمن (الذي نعيشه كمتتالية من اللحظات لا تحصُل كلٌّ منها إلاَّ مرَّة واحدة)، المكان (المحسوس باعتباره حجمـــا فارغا ذي ثلاثة أبعاد بأعلى وأسفل ويسار ويمين) هذا الفكر مـــرتبط بالعلاقـــات التي أُقيمها مع العالَم. إنَّها تُعبِّر عن تجربتي المعيشة أكثر ممَّا هي خصائص موضوعية للعالَم.

هـــذا التمثـــيل المكتمِل هو ما تُعبِّر عنه القصدية. استعار إدموند هوســـرل مصطلح "قصدية-intentionnalité" من عالم النفس فرانتز برانتانو-Brentano الذي كان أستاذَه.

انظر الحوار **مع بيار جاكوب في هذا الكتاب**.

جيمس، ولِيَم (1842-1910)

طبـــيب وعالم نفسٍ وفيلسوف أمريكي، أخ الكاتب هنري جيمس. كـــان ذا ذهـــن مُتحمِّسٍ وانتقائي ومُنفتِح على كلّ شيء. كان يريد أن يُصبِح رسَّاماَ ثمَّ كيميائيا ثمَّ طبيبا. بعد دراسته للطبّ اتجه في نهاية الأمر إلى علـــم النَّفس الذي بدا له متوافِقا مع ذوقه ونـــزوعه للعلم والآداب. انضمَّ إلى جامعـــة هارفـــارد ســـنة 1872 أستاذا للفيزيولوجيا وأسَّس أول مخبرٍ للفيزيولوجيا التجريبية في الولايات المتَّحدة الأمريكية سنة 1875. ثمَّ حرَّر كـــتابه مبادئ علم النفس-(1890) Principles of psychology. لا

يتَّسِم فكرُ وليم جيمس بوضوح داخلي كبير. هو ملاحِظ مُنفتِح على الواقــع أكثــر منه منظِّرا مهتمّا بالمنطق الداخلي لنظام ما. أصبح أهم مُبسِّط للبراغماتية التي أسَّسها صديقُه شارل ساندرس بيرس. دافع وليم جيمس عن "تجريبية جذرية": ينبغي أن تُثمَّن الفكرةُ بناء على نتائجها العملــية. فعالــية فكرٍ ما هي التي تُقرِّر صلاحيتَه أكثر ممَّا تفعل ذلك صِحتَه. ينطبق هذا على العِلم كما ينطبق على الأفكار الأخلاقية.

وليم جيمس من مضادِّي المثالية وخصومها (يعارِض الهيجلية بشدَّة). ليــست هــناك وحــدة ولا وجود منفصل عن الوعي بالنسبة له، الوعي "سيل" مستمرّ من الصّور والتمثيلات المرتبطة بالتجربة. يعتقد وليم جيمس أنَّ للوعــي "وظــيفة تكييفــية". إنَّها منتوج للتطوّر وهي مُفيدة للفرد في محــيطه. أفكارنا وتأمّلاتنا مُنتَقاة طبقا لوظائفيتها كبيرة كانت أم صغيرة. للأفكار قيمة أداتية، إنَّها تهدف إلى حلّ المشاكل العملية.

أهمّ الأعمال: *Principes de psychologie (1890), Les Variétés de l'expérience religieuse (1902), Le Pragmatisme (1907).*

جانكيليفيتش، فلاديمير (1903–1985)

لا حــظ أحدهم عن موسيقى جون-سيباستيان باخ عند الانتهاء مــن عــزف إحدى مقطوعاته *"الصَّمت الذي يتلو الموسيقى من عنده أيضا"*. هذا هو ربَّما الــ "لا شيء تقريبا" الذي تحدَّث عنه جانكِفيليتش في كتابه: *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien (1957)*. كان هاويا للموسيقى ومُحِبّا لغابريال فولي وكلود دوبيسي وموريس رافال الموســيقيين الذين كتب عنهم كثيرا (*Debussy et le mystère de l'instant, Fauré et l'inexprimable, Ravel*). لن نستطيع أن نفهم جــيِّدا فلسفته ومصطلحات "لاشيء تقريبا" و"لا أدري ما هو" دون رجوعٍ للموسيقى.

في نقطـــة الـــبداية هـــناك سؤال هو: كيف نُعرِّف الوجود؟ أنا موجـــود، الأرض موجـــودة، هذا الكتاب موجود، لكن كيف نُحدِّد الوجود نفسَه؟ الكائن كما يقول جانكليفيتش هو ما لا نعرف ما هو: شيء لا يمكن تحديده لكن نُحسُّ وجودَه (مثل لحن موسيقي).

نُقابل هذا الكائن كلاسيكيا بالـــ "عدم"، أي الفراغ، اللاشيء، الصَّمت، غير القابل للوصف. لكن بين الكائن والعدم تظهر سلسلة من الظَّواهـــر الوســـيطة الـــتي تظهر أحيانا بصورة هاربة. هذا ما يُسمِّيه جانكليفيـــتش "لا شيء تقريبا" هذا الحرف الموسيقي الذي يفنى، هذا الصَّمت بين حرفين الذي هو غير ذلك. كلّ كتاب *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien* هو تأمُّل لصِيغ الكائن الوسيطة بين الحضور والغياب، بين الكائن والعدم.

أهـــمّ المؤلَّفات: *Ravel (1939), Traité des vertus (1949), Le je-ne- sais-quoi et le presque rien (1957), Debussy et le mystère de l'instant (19876).*

جوناس، هانس (1903-1993)

فيلـــسوف ألمـــاني، تلميذ إدموند هوسرل ومارتن هايدجر. هو مؤلّـــف كتاب المبدأ المسؤولية-(1979) Le Principe responsabilité. طرح فيه مسألة جديدة على الأخلاق هي مسألة المسؤولية إزاء الطَّبيعة. يـــضع المجـــتمعُ الحديثُ الطبيعةَ في خطر بفعل تطوُّر العلوم والتقنيات. بيـــنما كانت الأخلاق التقليدية تتعلَّق بالعلاقات بين الناس أصبح الأمر يـــتعلَّق مـــن الآن فصاعدا بالتفكير في مسؤوليتنا تجاه الطَّبيعة. وبينما كانـــت هذه الأخلاق تهتمُّ بالحاضر ينبغي لها اعتبارا من الآن الاهتمام بمسؤوليتنا نحو المستقبل. غير أنَّ خاصية المستقبل هي أنَّه غير معروف. كيف نتصرَّف إذن ونحن لا نعرف النتائجَ المستقبلية لأفعالنا؟ بـــ "مبدأ

المسؤولية" يؤكّد هانس جوناس، وهو المبدأ الذي يفرض علينا المحافظة على الإنسانية المستقبلية.

كوجاف، ألِكسندر (1902-1969)

كـــان ألكسندر كوجاف فيلسوفا وموظّفا ساميا وجاسوسا، كلّ هذا في الوقت نفسه. وُلد في روسيا وتابع دراساته الفلسفية في ألمانيا ثمّ جاء ليستقرّ في فرنسا (مثل ألكسندر كويري الذي تزوّج أخت زوجته ســـنة 1927). قام في بداية سنوات الـــ 30 من القرن الـــ 20 بشرح مُـــدهِش لظاهراتية عقل هيجل. دافع فيه بقناعة عن أطروحة مُفاجئة: نهايـــة التاريخ التي أعلنها هيجل تتحقّق تحت أنظارنا. سيادة الفرد التي تلقـــى الاعتراف بها في المجتمع الاستهلاكي تضع حدًّا للنضال من أجل الاعتراف الذي كان هيجل قد وصفه (الحدّ) في فقرة من كتاب جدلية الـــسيد والعبد. الفرد الملك هو نهاية العبودية والرقّ. هو أيضا نهاية التاريخ *(Introduction à la lecture de Hegel, 1947)*. سيـــستعيد فرانسيس فوكـــوياما هـــذه الأطـــروحة مُحدِثا ضجّة كبرى في كتابه *نهاية التاريخ والرجل الأخير- La Fin de l'histoire et le dernier homme, 1992*. أصـــبح كـــوجاف بعد الحرب موظّفا ساميا في وزارة الاقتصاد -سيكون أحـــد مُفاوِضي مشروع مارشال- وفي الـــ المجموعة الاقتصادية الأوروبية CEE. شُكَّ في كونه جاسوسا لفائدة الاتحاد السوفياتي فيما بعد.

كويري، ألكسندر (1892-1964)

من أصل روسي. غادر روسيا بعد الثورة وجاء ليستقرّ في فرنسا. هـــو مؤرِّخ وفيلسوف علوم، درس تحوُّلات العلوم في فترة غاليليو في كـــتاب دراسات غاليلية-(1939) Etudes Galiliennes، ثمّ علم الفضاء المُعاصـــر (cosmologie) في كـــتاب: مـــن العالَم المُغلَق إلى الكون

اللامتناهي-(1957) Du monde clos à l'univers infini. ألكسندر كويـــري هو من الذين وضَّحوا مقدار تطور الفكر العلمي داخل البنى الذّهنـــية الـــتي تُعيد إلى كلّ فترة بعض الظّواهر "التي يمكن أن تكون موضوعا للتفكير" وأخرى لا يمكنها ذلك.

كوهن، طوماس س. (1922-1996)

فيلـــسوف ومـــؤرِّخ علوم أمريكي. اتَّجه بعد دراسة الفيزياء إلى دراســـة تـــاريخ العلـــوم. تأثَّر حينها ببعض المؤلَّفات في فلسفة العلوم الفرنـــسية. درَّس في شيكاغو ثمَّ في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا- Massachusetts Institute of technology (MIT).

كتابه الكبير *Les Structures des révolutions scientifiques* (1962)، مؤسِّس لتيار "نسبوي-relativiste" في نظرية العلوم. العلوم حسبه لا تتطوَّر بصورة مستمرَّة، لكنَّها تتطوَّر "بقفزات". في كلّ عصر نلاحظ في الواقع وجودَ صيغة مُهيمنة أو "نموذج". النموذج هو مُدوَّنة من الفرضيات مُهيكَلَة فيما بينها وتُشكِّل إطارا للتفكير لـــ "جماعة" من العلماء في فترة مُعيَّنة. عمل العالِم الموجود ضمن نموذج ما لا يتمثَّل في الشكِّ في النَّظرية بل في حلّ ألغاز (أو عقدة مُعقَّدة-puzzle) في إطار هـــذا الـــنموذج. العلـــم العادي يعمل على هذا النَّحو حتَّى تحلّ بهذا النموذج أزمة ليحلَّ محَلَّه نموذج آخر. هكذا انتقلنا مثلا من فيزياء نيوتن إلى الفيزياء النسبية في القرن الـــ 20.

انظر المقال: **من نموذج إلى آخرعن كتاب طوماس س. كوهن: بنية الثورات العلمية.**

لوفورت، كلود (المولود سنة 1924)

فيلسوف "السياسي". أنكر الفلاسفة الماركسيون مُطوَّلا استقلالية

النِّظام السياسي في كلّ المجتمعات معتبرين أنّ سلطة الدَّولة ليست في العمق سوى تعبير عن الطَّبقية المُهيمنة، والسياسة بِنية اقتصادية كبرى، وبهذا لم يكن بوسعهم تأمُّل لا طبيعة الظواهر الشمولية ولا طبيعة الديمقراطية.

تقبل الديمقراطية "الانقسام الاجتماعي" بتعبير ك. لوفورت، أي هذا الفصل بين مختلف المستويات: بين المجتمع المدني والدَّولة، بين الحياة الخاصَّة والحياة العامَّة، بين الطبقات الاجتماعية المتخاصمة، وضمن الدَّولة بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. في: La Complication. Retour sur le communisme (1999)، ينتقد لوفورت أطروحات المثاليين الذين يشرحون الشيوعية انطلاقا من الإيديولوجيا فقط.

انظر المقال: **اختراع السياسي: حوار مع كلود لوفور- Claude Lefort.**

لوفيناس، إيمانويل (1905-1995)

تتعلّق فلسفة إيمانويل لوفيناس بالمصادر السامية لحدسنا الأخلاقي، ولا سيما بخصوص وجودِ آخرٍ، (*الكلية واللانهائية*، 1961 *Totalité et Infini,)*. ألهمت ظاهراتية هوسِرل وهايدِجر والفِكر التلموديُ اليهودي لوفيناس في فلسفته هذه.

أهمّ المؤلّفات: *Le temps et l'autre (1947), Humanisme de l'autre homme (1972), Les Imprévus de l'histoire (1994).*

ليوتار، جون-فرانسوا (1924-1998)

بعدما شارك في تأسيس جماعة: اشتراكية أم بربرية مع كورنيليوس كاستورياديس وكلود لوفورت، وتأليف كتاب *Autour de Marx et*

(*de Freud (1973*، ابتعد جون-فرانسوا ليوتار عن الماركسية وأصبحَ مُفكِّـــرَ مـــا بعد الحداثة (*La Condition postmoderne,* Minuit, 1979; *Le Postmodernisme raconté aux enfants, Moralités postmodernes, 1993).* يُحـــدِّدُ ما بعد الحداثة بأنَّه فترة من التاريخ المعاصـــر مطبوعة بـــ "انتهاء الحكايات الكبرى" للحداثة، أي الإيمان بفضيلة التقدُّم وبالعقل وبالمستقبل الأفضل.

انظر ما بعد الحداثة في هذا الجدول.

انظر المقال: **ما المقصود بما بعد الحداثة؟**

ميرلو-بونتي، موريس (1908-1961)

كـــان إلى جانب جون-بول سارتر أكبر وجوه الفلسفة الفرنسية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. أسَّسا معا مجلَّة *الأزمنة الحديثة-* *Les Temps modernes*. كان أستاذا في الكوليج دوفرانس-معهد فرنسا. فيلسوف الظاهراتية التي اهتمَت باستكشاف العلاقة التي يُقيمُها الإنسان مع العالَم.

في كتابيه: ظاهراتية الإدراك- Phénoménologie de la perception (1945) والمرئـــي واللامرئـــي-(1964) Le Visible et l'invisible، يُذكِّـــر م. ميرلـــو-بـــونتي بأنَّ تجربتنا للعالَم هي في البداية جسمانية. إدراكنا للواقع مرتبط حميميا بهذا الجسم. نستطيع القولَ أنَّ ميرلو بونتي أعطى صيغة فلسفية للنظريات النفسية التي لا تنظر إلى الإدراك باعتباره تصويرا للواقع وإنَّما باعتباره "هدفا" في الأُفُق.

تـــساءل في كتابيه (1947) Humanisme et terreur و Les aventures de la dialectique (1955)، عـــن المشروع الثوري وترك إثر ذلك الماركسية. بدأت في هذه الفترة خلافاته مع صديقه جون-بول سارتر.

قضية الفكر/الروح والجسد/Mind/body problem

تتعلّق قضية الجسم والفكر/الروح mind/body problem في فلسفة الروح بالربط بين الدّماغ والعقل والمادّة والأفكار: هل يمكننا اختزال الحالات الذّهنية في مسارات فيزيائية؟ تتحدّد وضعيات عدّة – الثنائية والذهنية والمادية والوظيفية- بالإجابة عن هذا السؤال.

انظر المقال: **من الدّماغ إلى الفكر/الروح: النقاشات المعاصرةُ حول الروح والبدن.**

ميسراحي، روبير (المولود سنة 1926)

فيلسوف السَّعادة وفرحة العيش على وتيرة سبينوزا. تتّكئ السَّعادة على تحوُّل تمثيلاتها، وعلى ممارسة الفرد لحريته، وحبِّ الآخر (Traité du bonheur 1981و 1983).

انظر المقال: بناء السَّعادة الخاصَّة.

مورين، إدغار (المولود سنة 1921)

عالم اجتماع وفيلسوف، اهتمَّ بتأسيس منهج فكري يسمح بمجابهة تعقيد الواقع (تعدُّدية المنطقيات التي تتداخل، اللاحتمية، التنظيم الذّاتي، التفاعل بين الفاعل والموضوع).

أهمّ المؤلّفات: علم مع وعي-(1982) Science avec conscience، La Méthode (4vol., 1977-1993).

انظر المقال: **نحو نموذجٍ جديد.**

نيتشية

فريديريك نيتشه (1844–1900) هو فيلسوف "العدمية الأكيدة" والإرادة. تُعارِض آثارُه بشكل جذري التقاليد الكانطية والهيجلية. الواقع بالنسبة لنيتشه لا هو واقع ولا هو في صيرورة: إنَّه متتاليات من

الظَّواهر المعيشة والمُدركَة ذاتيا من طرف الأفراد. إذن لا توجد حقائق أو قِيَم في ذاتها: يتمثَّل الكائن في إرادته.

يُطلق نيتشه اسم الـــ "عدمية" على الأديان والعقائد التي يشيِّدها الإنـــسان لنفـــسه ليهرب أمام رغبته في العيش. لكن مع "موت الإله" ضاع معنى هذه الأديان. محكوم على الإنسان أن يعيش مبتكِرا وشاعرا، وأن يؤكِّد ذاتَه بذاته.

عدمية

العدمية حركة فكرية عميقة التشاؤم والخيبة، تبلورت بداية في اوروبا في نهايـــة القرن الـــ 19. نقطة انطلاقها هي تحقُّقُها من "موت الإله". إذا كان الإله قد مات كما يؤكِّد نيتشه (Le Gai Savoir, 1881-1887) فالعـــالَم إذن ليس له معنى. لا توجد آخرة وليست هناك أُسُس نهائية لقِيمـــنا. لا يمكنـــنا الإيمان بشيء (تعني كلمة nibil في اللاتينية لا شيء). تنادي العدمية إذن بخلو القِيَم السَّامية وفراغها: الله، الحقيقة. يمكـــن أن تقود العدمية إلى اليأس وإلى الشعور بالعبثية وإلى الوقاحة أو إلى شكل من الفوضوية الفكرية التي تُدعِّم مثل إحدى شخصيات دوستويفـــسكي فكرة أنَّه إذا كان "الإله قد مات" فإنَّ "كلّ شيء مسموح به" حينئذ.

اسمية–nominalisme

"أرى الحصان جيِّدا، لكنَّني لا أرى (الحصانية–chevalité)" بهذا صـــرَّح الفيلسوف اليوناني أنتيستينوس–Antisthène مُعارِضا الفكرةَ الـــتي ترى بأنَّ للمبادئ الكونية التي نلجأ إليها عند التفكير حقيقة ما. المصطلحات المستعمَلة في الفلسفة ليست بالنسبة للاسمية سوى كلمات وعلامـــات وأصـــناف لسانية. وبما أنَّ الحقيقة ليست مُشكَّلة إلاَّ من

فرديات، فإنَّه ليس منظورا إلى كلِّ صنف عام وتجريدي حينئذ إلاَّ على أنَّه بناء لغوي يتضمَّنه اسم. المصطلحات ليست سوى أدوات للفكر.

ظهـــرت الاسمية في العصور القديمة وانتشرت في العصر الوسيط (روســـلان-Roscelin، وأبـــيلار-Abilard، وغـــيوم دوكهـــام-d'Ockham)، واســـتمرَّت طـــوال العصر الكلاسيكي (مع كوماس هوبز-Hobbes، وجون لوك-Locke، وإيتيان كونديلاك-Condillac، وجـــورج بيركلـــوي-Berkeley). ووجدت في القرن الـــ 20 بعض الاهتمام من فلسفات اللغة الأنجلوسكسونية التي ترى بأنَّ كلَّ معارفنا مديـــنة لـــنظام من المصطلحات التي لا قيمة لها سوى كونها علامات. (ويلار ف. كوين).

بيرس، شارل-ساندرس (1839-1914)

فيلـــسوف ومنطقـــي أمريكي. كان مؤسِّس البراغماتية مع وليم جـــيمس. هـــو أيضا أب السيميائية (علم العلامات). شارل ساندرس بـــيرس هـــو منطقـــي أولا، دخل الفكرَ من باب المنطق. أسَّس نظريةَ "أصـــناف العقـــل" الدقيقة جدا والتي أعيدت صياغتُها مرات عديدة. ومنها انبثق علم الإشارات (السميائيات).

العلامـــة نفـــسُها مُـــشكَّلة مـــن ثلاثة أقسام: العلامة في حدِّ ذاتها والموضـــوع الذي تحيل إليه والأداة المُفسِّرة التي تُحقِّق الوساطة بين العلامة والموضـــوع. الـــرباط الموحِّد بين العلامة والموضوع ليس أحادي الجانب، فبإمكان العلامة الواحدة الإحالة إلى أشياء عدَّة. وهكذا فإنَّه بإمكان كلمة "جـــذر" مـــثلا أن تُحيلَنا إلى أفكار كثيرة: فكرة الأصل وفكرة جذوع النـــباتات وجـــذع الأســـنان، الخ.. ليس هناك انغلاق للمعنى إذن. نظام العلامات غيرُ مُغلَق، إنَّه يُحيل دائما إلى مجموعة دلالات جديدة.

في: بحث عن منهج- *Search for a méthod (1839)* أدخل ش. س. بـــيرس للمرة الأولى منهج البراغماتية (وإن كان المُصطلَح لم يظهر بعـــد). أكَّد فيه مُضادًّا لديكارت أن شرطَ جعل أفكارنا واضحة ليس البداهة-évidence وإنَّما التأكُّد من ذلك بالتجربة.

لم ينـــشر بـــيرس في حـــياته ســـوى كـــتاب واحـــد هـــو: *Recherches photométriques (1878)*، وهـــو مجموعة مقالات في الفلك والجيوفيزياء والرياضيات. كُتُبُه الأخرى هي مجموعات مقالات نُشِرت بعد مماته. منها: *في البحث عن منهج- A la recherche d'une méthode '1867-1893), Ecrits sur le signe (1885-1911).*

ظاهراتية

تـــيار فلـــسفي أوروبـــي أسَّسه إدموند هوسرل (1859-1938). تقترح الظاهراتية عنده طريقا جديدا للمعرفة الفلسفية ينفصل بوضوح عن العِلـــم والعلـــوم الإنسانية. يزعمُ العِلمُ معرفة العالَم موضوعيا: الكواكب والـــصُّخور والنـــباتات والغيوم والعصافير. أمَّا علم النَّفس فقد أراد فهمَ الظواهـــر الذاتـــية: الإدراك والـــرغبات والذَّكاء. والحال أن هناك ظواهر أخـــرى لا تنتمـــي كما يقول هوسرل إلى أيٍّ من الصِّنفين السابقين كالأعداد والزَّمان والمكان فلا هي أشياء موضوعية ولا هي مُدرَكات ذاتية (وإذن فهـــي مخـــتلفة مـــن شخص إلى آخر). هذه الظاهرة موجودة في علاقات الإنسان بالعالَم. ترفض المقاربة الظَّاهراتية التقسيم فاعل/موضوع وتهتمُّ بتجارب الفاعل المعيشة باعتبارها مُوجَّهة نحو العالَم. يتحدَّث إدموند هوســـرل عن قصدية للتعبير، عن هذه العلاقة الكاملة التي يُقيمها الإنسان مع الأشياء. فتمثالٌ ماً مثلا أو لحن موسيقي ليست لها قيمة باعتبارها أشياء في حـــدِّ ذاتها، إنَّها لا تأخذ معناها إلا بوجودنا وتثميننا لها، ولكي نعبُر إلى دلالتها العميقة ينبغي ابتكار إجراء فكري جديد: الظاهراتية.

فلسفتا هايدجر وهانس-جيورج غادامير منبثقتان عن الإرث الظاهراتي (حتى وإن اتّبع كلٌّ منهما طريقا خاصًّا به بمعزل عن الأستاذ). ألهمت الظاهراتية في فرنسا مباشرة مؤلِّفين مُحترمين أمثال موريس ميرلو-بونتي وجون بول سارتر وإيمانويل لوفيناس وبول ريكور وجون-توسان دوسانتي.

انظر تعريفات المذكورين في هذا الجدول.

وضعية

الوضعية فلسفة للعلم ظهرت في القرن الـ 19 ترفض الميتافيزيقا باعتبارها مُمارسة "نظرية" خالصة لا يمكنها إفادتنا بأي شيء صلب ومتين. بإمكان العلم وحده تزويدنا بالمعارف الصَّالحة والمفيدة لأنَّه يقومُ على ملاحظة الظاهر ونتائج التجارب.

كان أوغست كومت أول من استعمل مصطلح "وضعية" للإشارة إلى مذهبه. ثمَّ جاء بعد ذلك مصطلح "وضعية منطقية" مرتبطا بحلقة فينا للإشارة إلى مجموعة مناطقة وفلاسفة مُستقرِّين في فينا. أكَّدت الحلقةُ أيضا رغبتها في إنشاء علم مُوحَّد يرفُضُ الميتافيزيقا ويستند إلى نموذجين من المعارف: تلك المؤسَّسة على الظواهر والأحداث (الوضعية) وتلك المؤسَّسة على الحقائق المنطقية (ومن ثمَّة ظهر مصطلح "الوضعية المنطقية").

انظر حلقة فينا في هذا الجدول.

ما بعد الحداثة

كتب فرانسوا ليوتار قائلا في كتابه Le postmodernisme expliqué aux enfants (1988): *"أوشويتز*[1] *هو الجريمة التي تفتتح*

(1) هو أشهر المحتشدات/المعتقلات التي جمعت فيها النازية اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية ويوجد في بولونيا. يتخذونه إلى اليوم رمزا لمعاناتهم ولما يُسمّونه بالهولوكست. المترجم.

ما بعد الحداثة". كانت الحداثة التي بدأت مع النَّهضة وانتشرت مع فكر الأنوار تؤمِن بالعقل، وكان عليها أن تقضي على العقائد (والخرافات) القديمـــة وأن تأتي مع العلم والتقنيات بالتقدُّم الاجتماعي والاقتصادي. غير أنَّ الكوارث التي سبَّبتها التقنيات العلمية وفظاعات الحروب العالمية والـــنازية وضـــعت حدًّا للحكاية الكبرى "métarécit"للحداثة: أي الإيمان بتقدُّم لا يزول وغير قابل للدَّحض.

عـــرفت فكرة ما بعد الحداثة أوجَ ازدهارها في الولايات المتَّحدة الأمريكية ابتداء من سنوات الـــ 80 من القرن الـــ 20. تتضمَّن ما بعد الحداثة في الصَّعيد الاجتماعي نقدَ العلم والفِكر الغربـــي باعتبارها قيما راقـــية. إذن تجعل الثقافات والقِيَم في المستوى نفسه. تمدح الاختلاط وتزاوج الأنواع.

انظر المقال: **ما المقصود بـــ "ما بعد الحداثة"؟**

بوتنام، هيلاري (المولودة سنة 1926)

أســـتاذ الرياضيات الحديثة والمنطق في هارفارد، هو أحد منظِّري العلوم المعرفية وفلسفة العقل. يتبنَّى مثل ريتشارد رورتي نظرة إلى العلم والمعارف موروثة عن البراغماتية. العلم لا يصل إلى الحقيقة: بل يتقدَّم بالبحث الصَّحيح بقدر ما، نحو معارف صحيحة أو خاطئة بقدر كبير أو قلـــيل مقتبـــسة أو نافِعة. يصلُح هذا المنهج لعلوم الطبيعة بمقدار ما يصلح به للعلوم الاجتماعية والفلسفة.

أهـــمّ المؤلَّفات: *أوراق فلسفية– Philosophical peapers (3 vol., 1975-1983)*، *التمثيل والحقيقة– Représentation and Reality (1988)*.

كوين، ويلارد فان أورمان (المولود سنة 1908)

أمـــضى هذا الفيلسوف الأمريكي كلَّ فترة خدمته في هارفارد.

تـــناولت أبحاثُـــه المنطق ونظرية المعرفة. هو تلميذ رودولف كارناب وينتمي إلى تيار "الوضعية المنطقية-positivisme logique"، ومع ذلك فقـــد وجَّه ضربة قاسية للنسخة الراديكالية من التجريبية في مقال كتبه سنة 1951 وعنونه بـــ "العقيدتان الاثنتان للتجريبية- The two Dogmas of Empirism"، وفيه يرفض التعارُض الكلاسيكي بين المعارف التحليلية (المؤسَّـــسة علـــى الاستنتاج المنطقي) والمعارف التجريبية (المؤسَّسة على التجـــربة). ويؤكّد من جهة أخرى أنّه لا يمكن أبدا لُمقتَرَحٍ نظري أن يُثبَتَ إثـــباتا كـــاملا بالتجربة. وبعبارة أخرى فإنَّ أي تجربة كانت ليست دائما مُقـــنِعة تماما وحاسمة، ولا تكفي لإثبات نظرية أو نقضها، وهو ما نُسمِّيه بفرضـــية "ديهام-كوين/Duhem-Quine" باسم الفيلسوف الفرنسي بيار ديهام (1861-1916) الذي صاغ الفكرة نفسها في بداية القرن.

أهـــمّ المـــؤلّفات: *From a Logical point of view (1953), Word and Object* (trad. Française: *Le mot et la chose, 1960), Philosophie de la logique (1970), The Ttime of my Life an autobiography (1985).*

راولس، جون (المولود سنة 1921)

فيلسوف أمريكي. أحدث كتابه *نظرية العدالة- Théorie de la justice (1971)* دويا غير عادي في عالَم الفلسفة الأنجلوسكسونية. هدف هـــذه الدِّراسة هو تأسيس تيار اجتماعي عادل يوفِق بين الحرية والعدالة. مـــنهجها: بناء خيال يكون فيه الأفراد الموضوعون في "مواقف أصلية"، أي أحرار ومتفرِّدين، مُكلَّفين بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إحداثُه.

انطلاقـــا مـــن وضعية كهذه، استنتج ج. راولس أنَّ كلّ إنسان ســـيبحث عـــن صهر النِّظام الأكثر عدالة ممكنة. يستجيب هذا النِّظام لمـــبدأين: "مـــبدأ الحرية" يؤكّد المساواة في الحقوق في مجال العبور نحو

الحـــريات الأساســـية. المـــبدأ الـــثاني: "مبدأ الاختلاف" يتسامح مع الـــتفاوتات لكن ببعض الشّروط. الشرط الأول هو أنّه ينبغي أن يكون العـــبورُ إلى الوضعيات المميَّزة مفتوحا للجميع: تكافؤ الفرص وتساوي الحظوظ إذن يجب أن يكون مضمونا. الشَّرط الثاني هو أنّه على المجتمع أن يُساعد الأكثر حرمانا، وأن يعمل على تحسين أحوالهم قدر الإمكان في إطـــار هذا المجتمع. تُبرِّر نظرية راولس إذن اللجوء إلى إعادة توزيع لفائدةِ الأكثر حرمانا بالاستناد إلى صيغة تبيينية خاصَّة بنظرية الاختيار العقلاني، وهي نظرية العِقد المُوقَّع بحرية بين الأفراد العقلانيين.

وُجِّهـــت انـــتقادات عـــدَّة لهذه النَّظرية. على يسارها وجَّه لها الجماعاتيون تهمة تنصيبها الفردَ عمودا أساسيا للمجتمع، في وقت تُشكِّل فيه الجماعات خليتَه الأساسية. اهتمَ راولس بالردّ على هذه الانتقادات في كـــتاب الليبيرالية السياسية–Political Liberalism (الترجمة الفرنسية: Le Libéralisme politique, 1993).

انظر المقال: **الحرية والمساواة، كتاب جون راولس: نظرية العدالة.**

ريكور، بول (1913–1907)

وريـــثُ الظاهِراتية. نشر أعمالا ومؤلَّفات كثيرة، القاسم المشتَرَك بينها هو تأمُّل الفعلِ الإنساني. أهمّ المؤلّفات:

LE Conflit des interprétations (1969), Temps et Récit (1983-1985), Soi-meme comme un autre (1990.

انظر المقال: **معرفة الذّات وأخلاق الفعِل.**

رورتي، ريتشارد (المولود سنة 1931)

فيلـــسوف أمريكـــي. مُنظِّـــر "الـــبراغماتية الجديـــدة–néo-pragmatisme". تأثّر بجون ديوي وبالفلسفة التحليلية في الوقت

نفـــسه. لا توجد بالنسبة للبراغماتية حقيقة مُطلقة وكونية، بل معارف ناجعة بمقدار ما، ونافعة بمقدار ما.

بالطريقة نفسها لا توجد بالنسبة لجهاز ما "صِحَّة تامّة" في المُطلَق، لكـــن حالات يكون فيها على ما يرام جسديا، نسبيا (والعكس أيضا فقد يكون مريضا).

بـــراغماتية رورتي مدرسة نسبية. لا يمكن للمعارف والنظريات والعلـــوم عنده أن تزعُم كونها "مرآة للحقيقة". إنَّها تشكيلات إنسانية ذات نجاعة نسبية، ذات مقادير متفاوتة.

فلسفة رورتي البراغماتية هي فلسفة الديمقراطية وحرية النقاش التي ترفض كلَّ نظرة لحقيقة أو سعادة مُطلَقَة. ومن ثمَّ جاءت السُّخريةُ التي ننظر بها إلى حقائق تزعم أنَّها كونية.

أهمّ المؤلَّفات: *L'Homme spéculaire (1990), Conséquence du pragmatisme (1972-1980), L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme (1995).*

سارتر، جون-بول (1905-1980)

هـــو مُمـــثّل الفلـــسفة الفرنسية لفترة ما بعد الحرب. فيلسوف وكاتب ومُفكِّر ملتزِم. فلسفته الوجودية هي بالضَّبط الالتزام والحرية.

يرفض ج. ب. سارتر كلَّ نظرة "طبيعية-naturaliste" وحتمية للإنساني تحبسه ضمن قدر/مصير يتجاوزه. فلا الله ولا الطَّبيعة ولا كلّ القـــوانين تَحكُـــم على الإنسان بما ينبغي عليه أن يكونه أو بما ينبغي له فعله. ليس للحياة الإنسانية معنى ولا جواز، وهذا سبب إضافي للانتفاع مـــنها قـــدر الإمكان! هذا الجواز أو "الاصطناعية" هي أساس الحرية الإنسانية لكنَّها مصدر قلقها أيضا.

هـــل بإمكاننا حقّا أن نعرف وجودية ج. ب. سارتر دون معرفة الـــشخص نفسه؟ الكاتب المُتضوِّر(*)/البوليمي-boulimique، المناضل الملتـــزم، الجذّاب، العقل المتمرِّد على الأعراف والقوانين؟ كان مفتونا بالحياة، صعبَ الانقياد للأعراف الاجتماعية. لن يقبل أن "يُنَصَّبَ" أبدا أستاذا أو ربَّ عائلة أو أكاديميا. رفض من جهة أخرى جائزة نوبل في الأدب سنة 1967. لنذكّر هنا أن الوجودية شكّلت في سنوات الـــ 50 من القرن الـــ 20 موضة وطريقة معيشة.

أهمّ المؤلّفات الفلسفية:

L'Etre et le Néant (1943), L'existentialisme est un humanisme (1946), Critique de la raison dialectique (1960).

شميدت، كارل (1888-1985)

تلمـــيذ مـــاكس ويـــبر. يُحدِّد كارل شميدت فيلسوف القانون والـــسياسة، السياسةَ كفنٍّ لتشكيل جماعة سياسية بتمييزه بين الصَّديق والعدوّ.

سيرل، جون روجرز (المولود سنة 1932)

فيلـــسوف أمريكـــي، تلميذ جون ل. أوستن. في كتاب أفعال الكـــلام-*Les Actes de langage (1969)*. يُدافع سيرل عن نظرية "بـــراغماتية" للكـــلام. الكلام بدايةً، ليس نظاما من الرموز التي تحمل دلالات في ذاتهـــا: إنّه أداة للتبليغ تُنتِج آثارا. التبليغ هو بثُّ معلومات وخطابـــات تُعـــدِّل الحقائـــق ولها أثر مُعيَّن على المُتلقّي. الكلام ليس صحيحا أو خاطِئا، بل هو مُؤثِّر أو غير مؤثِّر.

(*) الـــضور-البوليمـــيا/boulimie تـــصاعُد مرضـــي للـــشهية والنَّهم تصحبه اضطرابات نفسية. المترجم.

أهمّ المؤلّفات:

Les Actes de langage (1969). Sens et Expression (1982). Du cervaux au savoir (1985).La Redécouverte de l'esprit (1994).

سار، ميشال–Serres (المولود سنة 1930)

فيلـــسوف ومـــؤرِّخ. بـــيِّنٌ وهو مُبحِرٍ في عوالم الفكر كيف تُثري المعـــارفُ من اللقاءات والتقاطعات واختراق حدود التخصُّصات فيما بين علـــوم الطّبيعة والعلوم الإنسانية وبين الثقافة العلمية والإنسانية. نظرَتُه إلى الفكـــر بعيدة بمقدار كبير جدا عن أن يكون عالَما مُغلَقا مُطهَّرا وتجريديا. المعـــرفة العلمـــية موجـــودة في الثقافة، والمعارف مرتبط بعضُها ببعض، والأفكـــار تدور والأنساق النَّظرية مفتوحة دائما. المهم، إن الفكرموجود تحت خط هرمس-Hermes إله الإتصال (Hermes, 5 vol., 1969-18). يُثمِّن تصوُّرُه للتربية والثقافة الاختلاط وتزاوُج الأنواع والتنوُّع (*Les Cinq Sens, 1985*; *Le Tiers instruit, 1991*).

رواقية–Stoïcisme

الرواقية مذهب أخلاقي وفلسفي كان له تأثير كبير في القديم. لا يتعلَّق هذا التيار الفكري بفيلسوف أو مذهب واحد، بل بحركة فكرية واســـعة امـــتدَّ طَـــوال خمسة قرون وتضمَّن مؤلِّفين يونانيين (زينون الستيومي نسبة إلى مدينة سيتيوم–Cittum، وأنتيباتر الطرسوسي "نسبة إلى مديـــنة طرسوس في تركيا حاليا–المترجم") ورومانيين (منهم سينكا وإبيكتتوس والإمبراطور مارك أوريل).

في المـــستوى النّظـــري، الرواقية هي أحد أشكال "الطبيعية–naturalisme". العـــالَم مـــادي فقـــط ومحكوم بقوانين. في الجانب

الأخلاقـــي تـــنادي الرواقية بحياة "بسيطة وطبيعية". العيش الحسن هو العيش في انسجام مع الطبيعة، ولذلك يجب أن يتحكَّم الفردُ في شهواته وخيالاته وكلِّ نتاج الخيال الذي جعلنا نضلُّ الطَّريق.

ستراوس، ليو (1889–1973)

فيلـــسوف ألمـــاني. بعـــد دراسته في ألمانيا التي تأثَّر فيها تأثُّرا عميقا بـــ هايدجر، هاجر إلى الولايات المتَّحدة الأمريكية في سنوات الـــ 30 من القـــرن الـــــ 20. احتفظ من هايدجر بنقد أوهام الحداثة والتقدُّم. رفض رغـــم تشاؤمه التنازُل لصالح العدمية. خصَّص جزءا من وقته لإعادة قراءة المـــؤلَّفين الكلاســـيكيين أمـــثال أفلاطون وماكيافيللي ومونتيسكيو الخ، واستقى منهم أفكارا قال إنَّها خالدة فيما يتعلَّق بالظروف السياسية للعيش المُـــشتَرَك. والواقـــع أنَّ ليو ستراوس يرفض تاريخانية هايدجر التي ترى أنَّ لكلِّ فترة مشاكِلها. يعتقد بوجود "حقٌّ طبيعي" يسمو بتنوُّع المجتمعات.

ليو ستراوس الذي تغلُب عليه المحافظةُ هو في الوقت نفسه مُعارِض للاســـتبداد ومتشائم إزاء الديمقراطية ويُصدِر أحيانا أحكاما قاسية على "اســـتبداد العـــدد الأكـــبر". يقودُه هذا الشدّ/الضَّغط بين الديمقراطية والتسلُّط المحلول بصورة سيِّئة إلى صياغة مفهوم ارستقراطي للسياسة.

المُؤلَّف الأساس: القانون الطبيعي والتاريخ–(1949) Droit naturel et histoire.

بنوية

استُعير مُصطلح البنوية الشكلية من لسانيات فرديناند دو سوسير (1857–1913) وطُـــبِّق في مجموع العلوم الإنسانية انطلاقا من سنوات الـــ 1940 و1950 من القرن الـــ 20. استعمله كلود ليفي ستراوس–Lévi-Strauss في الأنتـــروبولوجيا وورولان بارت–Barthes في نظرية

الأدب وجـــاك لاكــــان-Lacan في التحليل النَّفسي وجون بياجيه-Piaget في علــــم الـــنفس، جعل منها كلٌّ منهم -وبطريقته الخاصَّة- الأداة الأساس لتحليله. فلسفيا، تتضمَّن الفِكرة البنوية كما تبلورت في الـــسَّنوات المذكورة مبدأ أنَّ معنى الكلماتِ والأفعال والأفكار يتأسَّس علــى أرضية قواعد تبنيُنٍ (تشكُّل) شكلانية تُمارَس قبل وعي الفاعِل. المعـــنى إذن، هـــو نتاج نظامٍ مخفي لا علاقةً له لا بالنوايا الإنسانية ولا بالمحسوس. توصف البنويةُ أحيانا بأنَّها مضادَّة للإنسانية نتيجة اهتمامها القليل بالفرد وكفاءاته المعرفية وقدراته على الحكم. بدأ تأثير البنوية في الانحسار بعد 1975.

فلسفة إلهية-Théodicée

مفهـــوم ابتكره غوتفريد ويلهلم لايبنيز-Leibniz (1646-1716)، يشير إلى تبرير (البرهنة) طيبة الله برفض الحُجج الآتية من وجود الشرِّ.

مُنعطف لساني

نُـــشير بهـــذه العبارة إلى إعادة توجيه الفِكر الأنجلوسكسوني نحو مـــسائل اللغـــة انطلاقـــا مـــن الحـــرب العالمية الثانية بدفْعٍ من فكر ويتجونستاين وويلارد ف. كوين.

تسامي

نظـــام راقٍ للحقيقة يوجد فوق العالَم المحسوس. غالِبا ما يُستعمل هذا المفهوم للإشارة إلى الألوهية.

نفعية-Utilitarisme

مذهب أخلاقي بلوره جيريمي بنتهام-Bentham (1748-1832) وجون ستيوارت مِل-Mill (1802-1873). يرى هذا المذهب أنَّه لا

يمكن الحكم على فكرة ما بأنَّها حسنة أو سيِّئة إلاّ بحسب نتائجها على سعادة الأفراد المعنيين. فيما وراء هذا المبدإ المشترَك، كانت مسألة معرفة السعادة، سعادة الفرد هي أم سعادة المجموعة وبأي معيار نقيسها، موضوعا لدراسات عديدة. بقياسهما السَّعادة على أنَّها مُعطى كمي يمكن جمعُه (حِسابه) "أي مصلحةٌ"، أدخل بينتهام ومِل النفعيةَ إلى حقل الاقتصاد السياسي. النسخة الحديثة للنفعية تُعرِّف السَّعادةَ بأنَّها مجموعة من تفضيلات الأفراد، (تفضيلات نسبية).

وايل، إريك (1904–1977)

في كتابه الفلسفة السياسية–(1956) Philosophie politique يُبيِّن ويل–Weil بأنَّ الدولةَ بدلا من أن تتصرَّف كعامل "عقلاني" مُمثِّلٍ للمصلحة العامَّة (كما كان يتصوَّرها هيجل) أصبحت مؤسَّسة عاقِلة تسمحُ بتوظيف مجموعة سياسية واتخاذ قرارات.

ويتجونستاين، ليدوفيج (1889–1951)

أثَّر فكرُ ل. ويتجونستاين الذي عبَّر عنه في كتابه: نشرة منطقية فلسفية 1923–*Tractatus logico-philosophicus* تأثيرا قويا في تيار الوضعية المنطقية لحلقة فيينا. معرفتنا للواقع مدينةٌ للغة. والحال أنَّ اللغة تستند إلى تسلسُلات/ترابُطات منطقية واضحة فيما بينها، غير أنَّها لا تعكِس بنيةَ العالَم إلاّ بالصُّدفة. معظم خطاباتنا عن العالَم هي في قاعِدَة عامَّة غير قابلة للتأكُّد منها. لا يهدف دورُ الفِكر الأصيل إلى الوصول إلى معرفة حقيقية، بل إلى الكشف عن (توضيح) مقترحات كلامنا.

أعاد ويتجونستاين في كتاباته المتأخِّرة النَّظر في رؤيته للغة–الصورة. تناول اللغة من زاوية وظيفتها الإبلاغية/الإتصالية. لسيت اللغة

مُوجَّهة لتمثيل العالَم، بل هي مُوجَّهة في معظم الأحيان إلى التصرُّف في الآخـــرين. ستكون هذه الفلسفة "الثانية" لويتجونستاين مصدر فلسفة اللغـــة الأنجلوسكـــسونية ونظـــرية أفعال الكلام التي دافع عنها جون ل. أوستن-Austin وجون سيرل-Searl.

انظر حلقة فيينا في هذا الجدول.

انظر المقال: لودفيج ويتجونستاين: الفيلسوف الراديكالي.

بيبليوغرافيا عامّة
BIBLIOGRAPHIE GENERALE

اختـــرنا هـــنا المـــؤلّفات التي تعرض تيارات الفكر الفلسفي ونـــــــزعاته. أمّـــا المؤلّفات الكبرى للفلاسفة الكبار في زماننا فهي مذكورة في جدول الكلمات المفاتيح.

Philosophie contemporaine الفلسفة المعاصرة

J-M. BESNIER, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine* (1993), rééd. Le Livre de poche, 2 vol., 1998.

R. BODEI, *La Philosophie au XXe siècle,* Flammarion, coll. Champs, 1999..

C. DELACAMPAGNE, *Histoire de la philosophie au XXe siècle,* Seuil, 1995.

G. HOTTOIS, *De la renaissance à la postemodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine,* De Boeck Université, 1998.

J. LACOSTE, *La Philosophie au XXè siècle,* Hatier, 1988.

J. ROMAN, *Chronique des idées contemporaines. Itinéraire guidé à travers 300 textes choisis,* Bréal, 1995.

J. RUSS, *La Marche des idées contemporaines,* Armand Colin, 1993.

Philosophies occidentales الفلسفات الغربية

G. DELADALLE, *La Philosophie américaine,* De Boeck, 1998.

V. DESCOMBES, *Philosopher par gros temps,* Minuit, 1989.

D. FOSCHEID (dir), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger,* Puf, 1993.

A. GUY, *La Philosophie en Amérique latine,* Puf, coll. Que sais-je?, 1977.

A. KLIBANSKY et D. PEARS, *La Philosophie en Europe*, Folio Gallimard, 1993.

M. MEYER (dir), *La Philosophie anglo-saxonne,* Puf, 1994.

Philosophie de l'esprit فلسفة العقل

P. ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit,* La Découverte, 1994.

J.-N. MISSA, *L'Esprit-cerveaux. La Philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences,* Vrin, 1993.

D. PINKAS, *La Matérialité de l'esprit, un examen critique des théories contemporaines de l'esprit,* La Découverte, 1995.

Philosophie morale فلسفة الأخلاق

N. BARAQUIN, *Les Grands Courants de la morale,* Armand Colin, 1998.

M CANTO6SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Puf, 1996.

J. RUSS, *La Pensée éthique contemporaine*, Puf, 1994.

P. SINGER, *Que dois-je faire?* , Bayard, 1997.

"Les nouvelles morales éthique et philosophie", Magazine littéraire, numéro double, janvier 1998.

Phiolsophie politique فلسفة السياسة

P. RAYNAULD et S. RIALS, *Dictionnaire de philosophie politique*, Puf, 1996.

M. TERESTCHENKO, *Philosophie politique*, 2 vol., Hachette, 1994.

"Le renouveau de la philosophie politique", Magazine littéraire, numéro double, octobre 1999.

Crise de la Raison أزمة العقل

M.M. CARRILHO, *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophies contemporaines,* Hatier, 1997.

B. SAINT SERNIN, La Raison au xxè siècle, Seuil, 1995.

Philosophie des sciences فلسفة العلوم

D. LECOURT, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Puf, 1999.

R. NADEAU, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Puf, 1999.

الفلسفة العبثية وقليلة الحياء

Philosophie iconoclaste et impertinente

J. BAILLET et J.-P. DEAMARE, *Examen critique et raisonné des philosophes contemporains, de leurs doctrines et options,* Les Belles Lettres, 1999.

F. SAVATER, *Dictionnaire philosophique personnel,* Grasset, 1999.

Dictionnaires et encyclopédies القواميس والموسوعات

S. AUROUX et Y. WEIL, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Hachette, 1991.

N. BARAQUIN, et coll., *Dictionnaire des philosophes*, Armand Colin, 1997.

D. HAUISMAN, *Dictionnaire des mille œuvres clés de la philosophie,* Nathan, 1993.

D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes, 2 vol.,* Puf, 1984, rééd. 1993.

A.Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle (vol. I. L'Univers philosophique; vol, II. Les Notions philosophiques; col. III. Les Œuvres Philosophiques; vol. IV. Le Discours de philosophie),* Puf, 1990-1992.

D. KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie,* 3 vol., Folio Gallimard, 1995.

Sur l'enseignement de la philosophie عن تعليم الفلسفة

L. FERRY et A. RENAUT, *Philosopher à 18ans*, Grasset, 1999.

F. MARCHAL (coord.), *L'Enseignement de la philosophie à la croisée des chemins*, CNDP, 1994.

L. PINTO, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophies dans la France d'aujourd'hui,* L'Harmattan, 1987.

B. POUCET, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire,* 1860-1990, CNRS Editions, 1999.

فهرس موضوعاتي

Bioétique .... أخلاقيات العلوم البيولوجية
Biologie .... بيولوجيا
Bolchevisme .... بلشفية
Bonheur .... سعادة
Boudhisme .... بوذية (الـــ)
Bureacratie .... بيروقراطية
Camp de Concentration .... محتشدات/معسكر الاعتقال
Capitalisme .... رأسمالية (الـــ)
Cartésianisme .... ديكارتية (الـــ)
Catégorie .... صِنف
Causalité .... سببية
Cervau .... دماغ
Chaos (théorie du) .... فوضى (نظرية الـــ)
Chinoise (pensée) .... صيني (الفِكر الـــ).
Christianisme .... مسيحية (الـــ)
Cinéma .... سينما
Classes sociales .... طبقات اجتماعية (شرائح)
Communautariens .... جماعاتيون (الـــ)
Communauté .... جماعة/جالية
Communication .... إعلام/إبلاغ/تبليغ
Communisme .... شيوعية (الـــ)
Complexité .... تعقيد
Concept .... مفهوم/مصطلَح
Concurrence .... تنافس
Conflit .... نـــزاع
Connaissance .... معرفة
Connexionnisme .... ارتباطية
Conscience .... وعي
Conséquentialisme .... عواقبية
Consommation .... استهلاك
Contemplation .... تأمّل

Création .... إبداع/ابتكار
Crime de guerre .... جريمة حرب
Criminel .... قاتل/مجرِم
Critique .... نقد
Croyance .... معتقَد/اعتقاد
Culture .... ثقافة
Cybernétique .... سيبرنتيكا
Déconstruction .... تفكيك
Déduction .... استنتاج
Délinquence .... إجرام/انحراف
Démocratie .... ديمقراطية
Désespoir .... يأس/خيبة أمل
Désir .... رغبة
Déterminisme .... حتمية
Dialectique .... جدلي/جدلية
Dialogique .... حواري
Dieu .... الله
Discipline .... انضباط/نظام
"Double aspect" (théorie du) .... "المظهر المُزدوَج" (نظرية)
Doute .... شكّ
Droit .... حقّ، قانون
Droits de l'homme .... حقوق الإنسان
Droits fondamentaux .... حقوق أساسية
Dualisme .... ثنائية
Ecologie .... علم البيئة
Economie .... اقتصاد
Egalité .... مُساواة
Egoisme .... أنانية
Emancipation .... تحرّر/تحرير
Emérgence (théorie de l') .... انبثاقية (النظرية الـ)
Ennui .... سأم/ملل

Enseignement .... تعليم
Envie .... رغبة/حسد
Epicurisme, épicuriens .... أبيقورية، أبيقوري
Epistémè .... إبيستمي
Epistémologie .... إبيستمولوجيا/تاريخ العلوم
Esclave .... عبد
Espace .... مكان/فضاء
Espérence .... رجاء/أمل
Esthétique .... جمال/جمالية
Etat-nation .... دولة أمّة
Etat-provide .... دولة اجتماعية (تحتل فيها الرعاية الاجتماعية سلّم اهتماماتها)
Ethique .... أخلاق
Exégèse .... تفسير
Existentialisme .... وجودية
Expérience .... تجربة
Extermination .... إبادة
Féminisme .... حركة نسوية
Folie .... جنون
Fonctionnalisme .... وظيفية
Francfort (école de) .... فرانكفورت (مدرسة)
Généalogie .... حفريات/جينالوجيا
Guerre .... حرب
Hédonisme .... لذّة
Herméneutique .... هيرمينوطيقا/تأويل
Histoire .... تاريخ
Historicisme .... تاريخانية
Humanisme .... إنسانية
Idées .... أفكار
Identité .... هوية
Idéologie .... إيديولوجيا
Imaginaire social .... خيال/مخيال اجتماعي

Immanence .... كمون
Impératif............ أمر، ضرورة
Impérialisme............ امبريالية
Incertitude .... شكّ/لا يقين
Individu .... فرد
Individualisme............ فردانية
Induction, inductionnisme............ استقراء، استقرائية
Industrielle (société)............ صناعي (مجتمع)
Inégalités .... تفاوتات/لا مُساواة
Information............ إعلام
Information (théorie de l') .... إعلام (نظرية الـــ)
Informatique............ معلوماتي/إعلامياء
Innovation .... تجديد
Intégration sociale .... إدماج اجتماعي
Intention .... قصد/نيّة
Intentionnalité .... قصدية
Interaction .... تفاعُل
Interdisciplinarité......... تعدُّد التخصُّصات/تقاطع التخصُّصات وعبورها بعضها بعضا)
Intérêt .... اهتمام
Interprétation............ تأويل، تفسير
Islamique (pensée) .... إسلامي (الفكر الـــ)
Jouissance .... متعة/استمتاع
Justice............ عدل/عدالة
Langage............ لغة
Lenteur .... بطء/تباطؤ
Libéralisme, société libérale............ ليبرالية، مجتمع ليبرالي
Libertariens .... إباحيون/تحرُّريون
Liberté .... حرية
Libertés............ حريات
Lien social .... رابط اجتماعي
Linguistique (tournant)............ لساني (منعطف)

Logique .... منطقية

Machine .... آلة

Mal .... شرّ/سوء/ضَرَر/ألم

Marché .... سوق

Marxisme .... ماركسية

Masses .... جماهير، كُتَل

Matérialisme .... ماديّة

Mathématique .... رياضيات

Médecine .... طبّ

Medias .... وسائل إعلامية/وسائط

Mémoire .... ذاكرة

Métaphore .... استعارة

Météorologie .... أرصاد جوية

Mind-body problem .... *مشكلة العلاقة بين الروح/الفكر والجسد*

Modernité .... حداثة

Moi .... أنا

Morale .... أخلاق

Multiculturalisme .... تثاقُف تعدّدي

Musique .... موسيقى

Mythes .... أساطير

Nature .... طبيعة

Nazisme .... نازية

Négociation .... تفاوُض

Neurobiologie .... بيولوجياعصبية

Neurones .... خلايا عصبية

Neurophilosophie .... فلسفة الأعصاب

Neurosciences .... علوم الأعصاب

Nihilisme .... عدمية

Nirvana .... حياة خلاص من الرّغبات، نيرفانا

Nominalisme .... اسمية

Normes .... معايير

"Nouveaux Philosophes" .... "الفلاسفة الجُدُد"
Opinion publique .... رأي عامّ
Ordinateur .... حاسوب، (مُنظِّم، مُرتِّب)
Ordre social .... نظام اجتماعي
Organisation .... تنظيم
Pangermanisme .... قومية جرمانية
Pansalvisme .... قومية سلافية
Paradigme .... نموذج
Pauvres, Pauvreté .... فقراء، فقر
Pédagogie .... علم التربية/بيداغوجيا
Pensée .... فِكر
Perception .... إدراك
Phénoménologie .... ظاهراتية
Philosophie .... فلسفة
Analytique .... فلسفة تحليلية
de l'esprit .... فلسفة العقل
morale .... فلسفة الأخلاق
politique .... فلسفة السياسة
Physique .... فيزياء
Plaisr .... لذّة/مُتعة، (سعادة؟)
Politique .... سياسة
Positivisme .... وضعية
Instrumentale .... وضعية أداتية
Logique .... وضعية منطقية
Postmodernité, podtmodernisme .... ما بعد الحداثة (مذهب..)
Pouvoir .... سُلطة
Pragmatisme .... براغماتية
Praxéologie .... علم الحركة والفعل
Praxis .... الحركة/الفعل، النشاطات الإنسانية التغييرية/المؤثِّرة في المحيط
Primitives (sociétés) .... بدائية (مجتمعات)
Prison .... سِجن/حبس

Privé/public (espace) .... خاصّ/عمومي (فضاء)
Prolétariat .... بروليتاريا
Protestanisme .... بروتستانتية
Psychanalyse .... تحلِيل نفساني
Psychiatre .... مُحلّل (مُعالِج) نفساني
Psychologie .... علم النّفس
Quantique (physique) .... تحليلية/كوانتية (فيزياء)
Racisme .... عنصرية
Raison .... عقل
Rationalité .... عقلانية
Réalisme .... واقعية
Reaganomics .... الريغانية الاقتصادية، سياسة رونالد يغان الاقتصادية
Réciprocité .... مُبادَلة
Récit .... حكاية/سرد
Reconnaissance .... اعتراف
Reflexion .... تفكير
Réfutabilité, réfutation .... رفض/دحض
Relativité (théorie de la) .... نسبية (نظرية الــ)
Religion .... دين
Représentation .... تمثيل
Résponsabilité .... مسؤولية
Rétribution .... أجر/أجرة/مُكافأة
Rétroaction .... أثر رجعي
Révolution .... ثورة
Rhétorique .... بلاغة
Sacré .... مُقدَّس
Sacrifice .... تضحية
Sagesse .... حِكمة
Savoir .... معرفة
Science .... عِلم
Sciences cognitives .... علوم معرفية

Sciences humaines .... علوم إنسانية
Secret .... سرّ
Sens .... معنى
Séparabilité .... فصلية/قابلية الفصل
Sexe, sexualité .... جنس، حياة جنسية
Shoah .... إبادة اليهود (مصطلح يهودي، إشارة إلى معاناتهم أثناء الح ع 2)
Signe .... علامة
Sociabilité .... روح الاجتماع/التأنُس/الإستئناس
Social-démocratie .... ديمقراطية اجتماعية
Sociologie .... علم اجتماع
Soi .... ذات
Solidarité .... تضامن
Solipisme .... وحدة الذّات
Sophisme .... سفسطة
Souffrance .... معاناة
Soviétique (système) .... سوفياتي (نظام)
Spiritualisme .... رؤحانية
Stalinisme .... ستالينية
Stoïcisme, stoïcien .... رواقية، رواقي
Structuralisme .... بنوية
Subjectivisme .... ذاتياتية
Subjectivité .... ذاتية
Sujet .... فاعل
Symbole .... رمز
Systèmes (théorie des) .... نُظُم (نظرية الـــ)
Technologie .... تكنولوجيا
Téléosémantique .... دلالة وظيفية إخبارية
Totalitarisme .... شمولية
Tradition .... عادة
Trotskisme .... تروتسكية
Universalisme .... كونية

Utilitarism .... نفعية

Utopie .... مثالية

Vérité .... حقيقة

Vertu .... فضيلة

Vienne .... فيينا (عاصمة النّمسا)

Violence .... عنف

Vitesse .... سرعة

Volonté .... إرادة

فهرس الأعلام

جان فرانسوا دورتيي

فلسفات عصرنا

تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها

يضمُّ هذا الكتاب دراسات ومقالات مأخوذة من مجلَّة «العلوم الإنسانية»، وهي مجلَّة فرنسية شهرية تهتمُّ كما يدلُّ على ذلك اسمُها بالدراسات في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة. وقد توزَّعت مقالات الكتاب ودراساته على سبعة فصول تمثِّل الحقولَ الكبرى للتفكير الفلسفي وهي: نظرات على الفلسفة المعاصرة، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الفلسفة والسياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلوم، الروح / الفكر والعقل، في البحث عن المعنى. ويشتمل كلُّ فصل على دراسات أو مقالات في موضوع مُعيَّن أو حوار مع أحد الفلاسفة الغربيين المُعاصرين (فرنسيين في الغالب). كُتِبت المقالات (أو الدراسات) بلُغة متفاوتة في السهولة والصعوبة من فصل إلى آخر ومن مقالة إلى أخرى وأسلوبٍ متفاوتٍ هو أيضا من حيث البساطة والتعقيد، وإن كان الجمهورُ المقصود بالكتاب أصلاً لا يقتصر على المُختصِّين بقدر ما يتَّجه كذلك إلى جمهور غريب عن الفلسفة وأجوائها. لذا فإنّنا كنَّا بين مطرقة ضرورة التبسيط والابتعاد قدر الإمكان عن غموض الترجمة وعُجمة تراكيبها وسندان الالتزام بالوفاء للنصِّ الأصلي ما وسِعنا ذلك، والأمر في كلتا الحالتين لا ينزع عن الفلسفة تلك الهالة من الرَّهبة التي يشعر بها كلُّ من يقترب من محرابها، مُختصّاً كان أم هاوياً. والكتاب عموماً عرضٌ شيِّقٌ لتيارات الفلسفة في الغرب ومذاهبها وأعلامها يُعطي فكرة عامَّة عن قضاياها وتياراتها وموضوعاتها وأعلامها ألَّفه مُختصّون، هم في معظمهم أساتذة فلسفة في الجامعات الفرنسية والغربية أو صحافيون متخصِّصون.

من مقدمة المترجم

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة ...
الجزائر العاصمة ...
...khtilef@gmail.com

تصميم الغلاف: سامح خلف